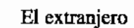
El extranjero

sociología del extraño

Georg Simmel







El extranjero

El extranjero
Sociología del extraño

Georg Simmel

Alfred Schütz, Norbert Elias
y Massimo Cacciari

Introducción de Olga Sabido Ramos

sequitur

sequitur [sic: *sékwitur*]:
Tercera persona del presente indicativo del verbo latino *sequor*:
procede, prosigue, resulta, sigue.
Inferencia que se deduce de las premisas:
secuencia conforme, movimiento acorde, dinámica en cauce.

www.sequitur.es

ISBN: 978-84-15707-00-4
Depósito legal: M-29356-2012

Impreso en España

Índice

Tres miradas sociológicas ante el extrañamiento del mundo
Olga Sabido Ramos 9

El extranjero
Georg Simmel 21

El forastero; ensayo de psicología social
Alfred Schütz 27

La vuelta al hogar
Alfred Schütz 43

La relación entre establecidos y marginados
Norbert Elias 57

Epílogo: La paradoja del extranjero
Massimo Cacciari 87

Tres miradas sociológicas ante el extrañamiento del mundo

Olga Sabido Ramos

La experiencia de todo aquello que resulta extraño, novedoso, diferente o ajeno ha sido un asunto recurrente en la historia de la humanidad, si bien es cierto que los significados atribuidos y las consecuencias desatadas han variado espaciotemporalmente. Es por ello que pensar en extraños, recién llegados o aquellos que vienen de fuera, no significa atender a acontecimientos novedosos en las relaciones sociales; pero el hecho de que estas categorías formen parte de nuestras preocupaciones y debates coetáneos[1] remite a un horizonte temporal que justifica tal interés cognoscitivo.

Es larga la lista de los diagnósticos en torno a la modernidad contemporánea que han insistido en cómo los marcos de Sentido que otrora nos orientaban en la relación con los otros, la naturaleza o el propio *self*, se desestructuran reiteradamente o adquieren estabilidad de manera efímera y provisional. En ese escenario, los contactos con personas provenientes de diversos contextos debido a diferentes causas –unas más trágicas que otras– aunado a las distancias sociales, emocionales y culturales que nos separan de éstas; la sensación de sentirse nuevo y desarmado ante situaciones cambiantes y la consecuente experiencia duradera de desarraigo; así como las justificaciones que arguyen la necesidad de marcar límites y erigir barreras emocionales y físicas "seguras" frente y contra los demás; se convierten en estados y formas de relación cada vez más recurrentes que son causa y efecto no sólo de ansiedades y miedos, sino de inquietudes intelectuales por entender su razón de ser y las condiciones sociales que han permitido su presencia en la vida diaria.

En el marco previamente esbozado, los textos clásicos de Georg Simmel, Alfred Schütz y Norbert Elias que aquí se presentan resultan imprescindibles no sólo para entender sino para emprender rumbos creativos en la investigación relativa a las condiciones actuales de extrañamiento del mundo. La sensibilidad de estos autores y el refinamiento de su mirada sociológica radica en que identificaron no a personas concretas, sino formas de relación entre las personas que posibilitan la emergencia de figuras y tipos sociales específicos, como son los extraños, recién llegados, los que vuelven al hogar y foráneos.[2] Cada una de estas figuras se enlaza con ángulos de lectura analíticos particulares y definiciones distintas, referentes empíricos diversos e inclusive, con trayectorias biográficas *sui generis* aunque confluentes en algunos aspectos –los tres comparten un origen judío, fueron testigos de escenarios violentos, exiliados de sus ciudades natales y su obra ha sido reconocida tardíamente–. Conviene tener dichos elementos en cuenta al momento de su lectura.

El extranjero: una mirada desde las formas

Georg Simmel es uno de los autores que tanto en vida como en la historia de su recepción ha generado polémica. Excluido de la academia alemana a principios del siglo XX por sus constantes controversias filosóficas además de su origen judío y, paralelamente admirado por grandes intelectuales, filósofos y artistas; colocado con reservas en el canon de los clásicos de la sociología y a su vez, considerado precursor de poderosas ideas desarrolladas a lo largo de dicho siglo, son sólo algunos de los rasgos paradójicos que acompañan la estela del legado de quien ha sido definido más de una vez como *extranjero* en la academia alemana.[3] Simmel nace en la moderna Berlín de 1858 y muere en el año 1918 en la ciudad fronteriza de Estrasburgo, víctima de cáncer, desterrado intelectualmente, lejos de su amada ciudad y antes del advenimiento de la paz.[4] Lo cierto es que desde la década de los ochenta, sus aportaciones sorprendentemente actuales lo convirtieron en un referente imprescindible hasta los debates contemporáneos de nuestro siglo.[5] Entre dichos tópicos se inscribe la breve "Digresión sobre el extranjero",[6] la cual forma parte del capítulo IX "El espacio y la sociedad" de la llamada "Gran sociología"

Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, compuesta por trabajos previos publicados en conjunto en 1908.[7] Estos referentes permiten zanjar dos aspectos útiles para la comprensión del texto, el primero se relaciona con que el extranjero se concibe en el marco de una concepción de sociedad específica, y el segundo, remite a cómo esta figura sociológica es inteligible desde una particular elaboración teórica relativa al espacio.

Bajo la óptica sociológica simmeliana, en ocasiones comparada con el estilo impresionista, la sociedad no es una cosa o estado sino la suma de "acciones recíprocamente orientadas" en constante flujo y movimiento. Éstas pueden ser duraderas o transitorias, estables o efímeras, y en conjunto forman una red urdida por hilos invisibles que nos vincula a unos con otros y a través de la que nos condicionamos recíprocamente, pues con nuestras acciones ejercemos efectos sobre otros y sufrimos las consecuencias de las acciones de los demás, *hacemos* y *padecemos* al mismo tiempo.[8] La sociología tiene que atender a estas acciones recíprocamente orientadas bajo la captación de las "formas sociales". En dicho sentido el extranjero no es una persona sino una "forma social", esto es, se trata de un vínculo específico de relación, una forma particular de *ser con otros.*

Las personas no son extranjeras *en sí* mismas sino *para* alguien o algunos que así las definen. Ser extranjero no necesariamente significa venir de otro país, pues Simmel sabía cómo las personas pueden sentirse extranjeras en su propia tierra o en los círculos sociales en los que quieren ser aceptadas y reconocidas. De lo anterior se desprende que ser extranjero es una construcción, por eso los más familiares pueden convertirse en blanco de extrañamiento, ya sea por sus creencias, posturas políticas, costumbres o estilo de vida. Además de ello, el extranjero desempeña un papel particular,[9] como en el caso de otras figuras –el enemigo, delincuente o pobre–, es importante su existencia, dado que contribuye a afianzar y fijar los sentimientos de pertenencia y cohesión interna. Así pues, más que estar definido por características inherentes a las personas a quienes se les atribuye tal etiqueta, el extranjero se constituye por un reverso que lo hace posible y para el que también resulta necesario. Sin extranjeros ¿a quien atribuir los males y pesares internos? O ¿a quién delegar la responsabilidad de hacerse cargo de los asuntos propios?

El otro aspecto que constituye esta forma sociológica particular es la relación con el espacio y la modernidad. Pionero en el análisis de las transformaciones socioespaciales, la arbitrariedad de las fronteras y su cosificación,[10] Simmel insistía en cómo las formas espaciales no son más que resultado de determinadas relaciones sociales; de manera que no es la vecindad física la que nos hace cercanos, como tampoco la distancia física la que nos vuelve extraños. En la modernidad, a partir del proceso de diferenciación e individualización, es posible debilitar los vínculos con los cercanos físicamente y estrecharlos con aquellos con quienes no compartimos el lugar pero nos unen afinidades electivas[11] o interdependencias de tipo impersonal, como las propias de la economía monetaria.[12] De modo que el contacto con extraños es constante ya que las personas pueden estar frente a frente pero separadas por distancias inquebrantables de índole cultural, política o social. Así por ejemplo, en las grandes metrópolis podemos estar codo a codo e imbuidos en una proximidad sensible intensa, pero alejados por el anonimato y desconocimiento mutuo, tal paradoja es la que nos orilla a mantener una distancia emocional tremendamente delicada y una sensación de "extranjería" mutua sin parangón.[13]

Del extranjero nos alejan determinadas distancias sociales pero nos aproximan referentes concretos y acciones recíprocas particulares, pues no es aquel ignoto o personaje remoto del que jamás tendremos noticia, "los moradores del planeta Sirio no nos son en verdad extranjeros" porque son como si no existieran; en su lugar, el extranjero resulta ajeno porque *nos hemos encontrado* en algún punto, porque aparece en el horizonte de nuestra existencia, y su hacer y el nuestro están condicionados recíprocamente. Pero es justo en el contacto que tenemos con éste que se manifiestan los elementos que lo definen como alguien no perteneciente a nuestro círculo, en tanto sus cualidades no provienen de éste, es "la cercanía de lo lejano".

El extranjero ha llegado y puede quedarse, pero definitivamente no va a arraigarse del todo al círculo al que se acerca, está y no está al mismo tiempo, y aunque se halla detenido no se ha asentado completamente. En ocasiones puede ser considerado admirable, confiable de nuestros más preciados secretos, objetivo por su capacidad de juicio, digno de sumisión, rebelde, exótico, inhumano o bárbaro y en otros casos también

puede ponerse de moda,[14] ello dependerá de las relaciones particulares de las que forme parte, lo definitivo es su posición paradojal, la proximidad y lejanía irresoluble de su condición, que por lo demás es propia del ser moderno.

El forastero y el que vuelve al hogar: una mirada desde la experiencia

Alfred Schütz nació en 1899 en la ciudad de Viena, vivió durante un período en el exilio parisino, y como muchos refugiados europeos de la Segunda Guerra Mundial, finalmente será acogido en la ciudad de Nueva York donde murió en 1959 en los brazos de su amada esposa Ilse. Las dos guerras mundiales impactan la vida de Schütz, en la primera participa como soldado y es enviado al frente italiano con escasos diecisiete años. Aquél joven vuelve a casa como un hombre de apenas dieciocho.[15] En su retorno al hogar se sorprende del deterioro en el que se encuentra Viena y del paso tirano del tiempo sin posible reverso. Esta experiencia será ilustrada en el ensayo "La vuelta al hogar".[16] Posteriormente, la invasión nazi lo hace huir junto con su familia por un breve período a Francia, para establecerse finalmente en Estados Unidos de Norteamérica. Si bien la acogida no parece haber sido dramática, muy probablemente se sentía un recién llegado en el ambiente neoyorkino, el texto conocido como "El forastero. Ensayo de piscología social" indaga en la experiencia de aquél que llega a un círculo determinado y trata de incorporarse y ser aceptado.[17]

Dada su notable herencia fenomenológica husserliana, la orientación y preocupación analítica de Schütz consistió en dar cuenta de "cómo percibe la gente al mundo social a través de su experiencia", tal y como ha señalado Randall Collins. La experiencia se constituye según el significado que otorguemos a lo que nos sucede y a las relaciones que tenemos con los demás. La posibilidad de actuar depende de nuestra capacidad de comprender e interpretar los significados que previamente han sido asignados a nuestro mundo, así como de la habilidad para re-significarlos en el presente.[18] Para ello, Schütz señala que hemos incorporado un acervo de conocimiento que reúne los esquemas interpretativos capaces de dar sentido a nuestra vida diaria y que permiten el *continuum* de la práctica sin interrupción o disrupción alguna.

No obstante, Schütz estaba consciente de que no siempre compartimos tales esquemas interpretativos con otras personas, inclusive se dan casos en los que el conocimiento que traemos a mano no resuelve nuestra vida práctica, pues los esquemas interpretativos adquiridos previamente no resultan eficaces en dichos contextos.

La experiencia del forastero se coloca ante esa disyuntiva, pues se trata de una situación típica de extrañamiento respecto a pautas interpretativas nuevas y ajenas que quieren comprenderse. De ahí que en el mismo sentido que Simmel, el forastero no es forzosamente un inmigrante, sino puede ser cualquiera que trata de ser aceptado y tolerado por un grupo al que se aproxima. El forastero ve sacudido el acervo previamente incorporado, todo aquello que durante su vida había permanecido sin ser cuestionado se convierte en materia controversial; desde los aspectos más triviales como la manera en la que se viste, saluda o come, hasta la forma en la que establece la jerarquía de sus preferencias, aversiones y su propia escala de valores.

La naturalidad de su mundo es puesta en duda y esta "amarga experiencia" le permite adquirir consciencia del carácter histórico y arbitrario de los esquemas interpretativos; tanto de los suyos como del grupo al que se acerca. El reconocimiento de esta posible actitud crítica, objetiva y distanciada –que Simmel también había reconocido–, o la duda y sospecha de su lealtad, serán dos atribuciones que el forastero tendrá que afrontar.

En contraste, quien se ausenta del hogar experimenta el extrañamiento del mundo de manera distinta, pues a su regreso confía en que el mundo que dejó atrás seguirá siendo el mismo y que el sistema de significatividades compartido será eficaz en su relación con los demás. Pero la irreversibilidad del tiempo traiciona al que se va del hogar y vuelve a éste, pues en su retorno constata que el mundo que dejó, su habitualidad y recurrencia se han transformado; es por ello que sufre una "conmoción" en ocasiones difícil de revertir. El que vuelve al hogar experimenta un desarraigo existencial que en ocasiones puede llevarlo a declarase vencido ante la pérdida de sentido del mundo, tal y como se ilustra en el caso del Quijote.[19] En suma, "La vuelta al hogar" es un texto en el que Schütz muestra cómo hasta el más familiar de los mundos puede convertirse en extraño y cómo la experiencia del desarraigo puede llegar a cristalizarse como condición de vida irreversible.

Los establecidos y los de afuera: una mirada desde las figuraciones

Norbert Elias el más longevo de estos autores, nace en Breslau, Polonia en el año de 1897 y muere en Amsterdam en 1990. Al igual que Simmel y Schütz padece el clima antisemita en su medio; un comentario hiriente de uno de sus compañeros de clase quedará grabado en su memoria: "Estábamos hablando en clase sobre nuestros planes profesionales. Dije que quería ser profesor universitario y un compañero de clase me replicó 'Tienes esa carrera circuncidada por nacimiento'. Grandes carcajadas del profesor y, naturalmente de la clase entera".[20] Años más tarde señalaría que el problema relativo a los judíos alemanes, era en realidad "un problema típico de establecidos y marginales".[21] Al igual que Schütz, Elias participa en la Primera Guerra Mundial. Ocupa el puesto de soldado de infantería; después de un colapso nervioso regresa a casa;[22] a partir de dicho momento será protagonista de la experiencia de quien vuelve al hogar descrita por el vienés, como lo advierte en una entrevista: "Luego, la guerra lo trasformó todo. Cuando regresé, ya no era mi mundo [...] Y yo también había cambiado. Cambié durante la guerra".[23]

Esta vivencia, los acontecimientos violentos de la caída de la República de Weimar,[24] la Segunda Guerra Mundial y la trágica pérdida de sus padres en campos de concentración nazi, harán de este autor uno de los pensadores más agudos que ha dado el Siglo XX en el análisis de la violencia, sus manifestaciones y la aversión hacia ésta por parte de la sensibilidad moderna.

A diferencia de Simmel y Schütz, la obra de Elias se caracteriza por el análisis de datos y resultados de investigación aprehensibles que no se pliegan a la mera referencia a conceptos o breves ilustraciones. Su obra más famosa escrita en el exilio londinense: *El proceso de la civilización. Estudios sociogenéticos y psicogenéticos* consta de dos tomos de investigación sólida, rigurosa y basada en el análisis de peculiares referentes empíricos.[25] Parte del legado de esta obra consiste en enfatizar cómo lo que las personas hacen e inclusive sienten, se relaciona con el tipo de entrelazamientos que tienen con los otros y sus transformaciones a muy largo plazo.

En el sentido anterior, la obra eliasiana provee de conceptos que permiten pensar en términos tanto procesuales como relacionales y escapan a la idea tan arraigada de un *homo clausus*; al respecto el concepto de figuración ha sido identificado como una de sus mayores contribuciones.[26] Con éste, Elias rompe con la dupla clásica "individuo y sociedad", para arribar a la idea de cómo las personas (hombres y mujeres), los grupos e inclusive los Estados nación, se vinculan recíprocamente y en ese sentido se condicionan y son interdependientes; algo que por lo demás guarda estrecha relación con la semántica sociológica simmeliana y resulta sumamente útil en el marco de las actuales interconexiones globales.

Desde tal perspectiva analítica, nada de lo que pareciera estrictamente individual lo es, más bien se explica por las relaciones que lo hacen posible. Inclusive la imagen que uno tiene de sí mismo no es algo estrictamente individual, pues ésta se relaciona con las diversas interdependencias que tenemos con las personas del grupo al que pertenecemos y con la posición de éste frente a otros grupos, este será uno de los temas que articulan el escrito presentado en este libro.

El "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados"[27] enfatiza que la figuración entre quienes han logrado establecerse (*established*) y aquellos que pugnan por ganarse un lugar en determinado espacio del que están fuera (*outsiders*), constituye un modelo para la investigación empírica, que puede ser útil para el entendimiento de por qué ciertas personas, grupos e inclusive países, pueden posicionarse de forma desigual en relación con otros y establecer pautas afectivas que hacen sentir a unos mejores, buenos y *limpios*, y a los otros peores, malos y *sucios*. La clave de bóveda de dicha forma de relación está puesta en el tipo de entrelazamiento y recursos de poder en pugna entre aquellos que han logrado mantener la inclinación de la balanza a su favor, los establecidos, y aquellos que están en desventaja y son definidos y se autodefinen como los de afuera. En este caso el recurso que un grupo utiliza para favorecer su propia autoimagen no es el dinero, color de la piel, diferencia lingüística o religiosa alguna, sino el tiempo socialmente compartido que les permite arraigar una memoria colectiva y cohesión interna de la que los recién llegados están excluidos y se autoexcluyen.

Igualmente, Elias muestra cómo la dimensión afectiva se convierte en un vehículo para marcar las distancias y distinciones entre personas, grupos y naciones; y es que el estigma funciona cuando existen recursos de poder para arraigarlo en la conciencia corpóreo-afectiva de los otros. El efecto duradero de la estigmatización en ocasiones se sobrepone a cambios en las estructuras sociales; es por eso que la herida en la autoimagen del grupo y del *sí mismo* puede prevalecer aún cuando las condiciones objetivas se hayan transformado.

La actualidad de este texto y los vínculos con otros autores contemporáneos,[28] son aún materia fértil en la investigación. En un mundo donde predominan movimientos constantes de ascenso y descenso social, donde grupos otrora establecidos devienen marginados o viceversa, este modelo puede rendir interesantes frutos en la indagación empírica; al mismo tiempo provee de claves interpretativas que nos ayudan a entender los recrudecimientos de ciertos conflictos. El Siglo XX fue para Elias un "siglo en el que las personas enfrentan una creciente inseguridad en cuanto al estatus" y por lo mismo "un siglo de inquietudes".[29] Los albores del Siglo XXI constatan tal diagnóstico epocal y advierten no sólo de la necesidad de analizar sino resolver dichas inquietudes.

En suma, se trata de tres miradas y tres autores de los que puede seguir aprendiéndose para comprender el actual extrañamiento del mundo.

Dra. Olga Sabido Ramos
Profesora-investigadora
Área de Pensamiento Sociológico
Departamento de Sociología
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Notas

1. V. Alexander, Jeffrey,"Rethinking Strangeness: From Structures in Space to Discourses in Civil Society" en *Thesis Eleven*, N°. 79, November, 2004, pp. 87-104
2. Las palabras que los autores utilizan son distintas, Georg Simmel recupera la palabra alemana "Fremde", Alfred Schütz "Stranger" y "Homecomer", por último Norbert Elias "Outsiders"; éstas resultan inteligibles no sólo en su lengua sino en el marco del lenguaje disciplinar y analítico de cada autor.
3. V. Rammstedt, Otthein, "L'étranger de Georg Simmel" en *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, N°. 21, pp.146-153
4. V. Becher, Heribert, "Georg Simmel en Estrasburgo (1914-1918). Tres entrevistas con un testigo: Charles Hauter" en *Revista colombiana de Sociología*, N°. 31, 2008, pp. 69-81
5. V. Sabido Ramos, Olga (Coord.). *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Anthropos, UAM-Azcapotzalco, Barcelona, 2007; Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero de la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Madrid, N°. 89, enero-marzo, 2000.
6. Originalmente intitulada "Exkurs über den Fremden". Otras traducciones son posibles al término *Fremden*, como *forastero* o *extraño*. Inclusive esta última tiene mayor cercanía con el significado sociológico del término simmeliano, que alude no a alguien proveniente de otro país, sino que no comparte las características del círculo al que se aproxima. Sin embargo, desde la primera traducción del libro al castellano en 1927, encargada por José Ortega y Gasset para la *Revista de Occidente*, el texto ha sido conocido y re-significado como "Digresión sobre el extranjero". Al respecto puede consultarse la obra monumental de Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad* (1900-1929), Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
7. V. Rammstedt, Otthein, "La Sociología de Georg Simmel" en el Monográfico: En torno a Georg Simmel de la revista de *Acta Sociológica*. México, N° 37, enero-abril, 2003, pp. 41-76
8. V. Simmel, Georg, *Cuestiones fundamentales de sociología*. Gedisa, Barcelona, 2002.
9. Tal figura constituye un segundo *a priori* sociológico en la propuesta de la teoría de la sociedad del autor. V. Simmel, Georg "Digresión sobre el problema ¿Cómo es posible la sociedad?" en *Sociología, 1. Estudios sobre las formas de socialización*, Alianza, Madrid, 1986, p. 46
10. V. Simmel, Georg, "Puente y puerta" en *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 1986, pp. 29-34; "Digresión sobre la limitación social", *Sociología, 2. Estudios sobre las formas de socialización*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 653-657
11. V. Simmel, Georg "El cruce de los círculos" en *Sociología, 2. op. cit.*, pp. 425-478
12. La figura del extranjero como comerciante había sido expuesta y desarrollada desde 1900 en Philosophie des Geldes. V. Simmel, Georg, Filosofía del dinero, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, pp. 256 y ss.
13. Simmel, Georg, "Las grandes urbes y la vida del espíritu" en *El individuo y la libertad. op.cit*, p. 253
14. Simmel, Georg, "Filosofía de la moda" en *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, pp. 366-367
15. Wagner, Helmut, "A Life of Intellectual Devotion" en *Alfred Schütz. An Intellectual Biography*. The University of Chicago Press, Chicago, Chicago, 1983, p. 6
16. "The Homecomer", conferencia originalmente leída ante el Seminario General del Claustro de Estudios Superiores de la New School for Social Research y publicada en 1945.
17. "The Stranger: An Essay in Social Psychology" igualmente fue un conferencia leída en el mismo seminario que "The Homecomer".
18. V. Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva.*, Paidós, Buenos Aires, 1972
19. V. Schütz, Alfred, "Don Quijote y el problema de la realidad" en *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu, Buenos Aires,1974, pp. 133-152
20. Elias, Norbert, *Mi trayectoria intelectual*. Península, Barcelona, 1995, p. 20
21. *Ibid*. p. 147 y ss.
22. Reinhard, Blomert, "Una visión sociológica. El itinerario intelectual del joven Elias: Breslau, Heidelberg, Frankfurt" en Leyva, Gustavo; Vera, Héctor; Zabludovsky, Gina. *Norbert Elias: Legado y perspectivas*. Lupus Inquisitor, México, 2002, pp.17-4.
23. Elias, Norbert, *Mi trayectoria intelectual*. op.cit. pp. 23-24
24. V. Elias, Norbert, *Los alemanes*. Instituto Mora, México,1999, pp. 205 y ss.
25. V. Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
26. V. Elias, Norbert, *Sociología fundamental*. Gedisa, Barcelona,1999; Sobre algunos equívocos en torno al término V. Korte, Hermann, "El gran libro" en Leyva, Gustavo, *et. al., op. cit*. p. 68 y ss.
27. El texto fue escrito en 1976 para la edición en Holanda de un libro que apareció en el año de 1965 en Londres intitulado *The Established and the Outsiders: A sociological Enquiry into Community Problems*, producto de una investigación que Elias realizara con John Scotson en una comunidad suburbana de Leicester denominada en el libro "Winston Parva". V. Weilmer, Vera, "Presentación" en *Elias, Norbert, La civilización de los padres y otros ensayos*. Norma, Bogotá, 1998, pp. 22-23
28. V. Zabludovsky, Gina, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
29. Elias, Norbert, *Los alemanes. op.cit*. p. 35

El extranjero

Georg Simmel

Si el nomadismo, caracterizado por la no vinculación a un punto del espacio, es el concepto opuesto al de fijación en semejante punto, la forma sociológica del "extranjero" representa, en cierto modo, la unión de ambas determinaciones, revelando una vez más que la relación con el espacio no sólo es condición sino también símbolo de las relaciones humanas. El extranjero al que aquí nos referiremos no es el nómada que llega hoy y parte mañana, sino el que llega hoy y mañana se queda; o, por así decir, el emigrante *potencial*, que, aunque se haya detenido, aún no ha superado la ausencia de vínculo propia del ir y venir. Se ha detenido en un determinado círculo espacial –o un círculo cuya delimitación es análoga a las fronteras espaciales–, pero su posición dentro del mismo está esencialmente determinada por el hecho de que no pertenece al círculo desde siempre y trae consigo unas cualidades que ni proceden ni pueden proceder del círculo mismo.

La unión de lo próximo y lo lejano, propia de toda relación humana, adquiere en el fenómeno del extranjero una configuración que puede resumirse de este modo: si la distancia dentro de la relación significa la lejanía de lo cercano, el extranjero significa la cercanía de lo lejano. El ser extranjero constituye, naturalmente, una relación perfectamente positiva, una forma especial de interacción. Los moradores del planeta Sirio no nos son en verdad extranjeros –al menos no en un sentido sociológico–: no existen para nosotros, están más allá de lo cercano o lo lejano. El extranjero es un elemento del grupo, como también lo son los pobres y los distintos "enemigos interiores". Es un elemento cuya posición supone al mismo tiempo exterioridad y confrontación. Los siguientes ejemplos ilustran, sin pretender agotar el tema, cómo los momentos de distanciamiento y repulsión constituyen una forma de comunidad e interacción.

En la historia de la actividad económica, el extranjero aparece como comerciante, o el comerciante, como extranjero. Mientras impere una economía esencialmente autárquica o el intercambio de mercancías quede restringido a un círculo de reducida dimensión espacial, el comerciante es necesario sólo para aquellos artículos que se producen fuera del círculo. En la medida en que los individuos no abandonen su grupo para adquirir esos artículos –convirtiéndose en esos nuevos territorios en comerciantes "extraños"–, el comerciante *deberá* ser un extranjero, pues sólo así podrá ganarse la vida.

Esta posición del extranjero resulta aún más clara cuando, en lugar de pasar por el lugar en que desarrolla su actividad, se establece en él. En muchos casos esto sólo será posible si se dedica al comercio. El círculo económico cerrado, en el que todos los terrenos y oficios necesarios a satisfacer la demanda ya están distribuidos, también permite al comerciante ganarse el sustento; pues sólo el comercio crea infinitas combinaciones y da siempre con nuevas expansiones y territorios, a los que difícilmente accede el productor primario, debido a su escasa movilidad y dependencia de un círculo de clientes cuyo crecimiento será lento. El comercio siempre podrá dar empleo a más personas que la producción primaria, de ahí que sea el ámbito propio del extranjero, que accede, por así decir, como un supernumerario al círculo en el que las posiciones económicas ya están ocupadas.

El ejemplo clásico es el de la historia de los judíos europeos. Por definición, el extranjero no posee tierras, ya sea en su sentido físico, como en el figurado, en cuanto sustancia vital, en cuanto fijeza, real o ideal, en un punto del círculo social. En las relaciones más íntimas, de persona a persona, el extranjero podrá desplegar todos los atributos de su atractivo y excelencia, pero mientras se le siga teniendo por extranjero, no será, para el otro, "propietario de tierra". El poder dedicarse solamente al comercio –y, a menudo, a la sublimación, por así decir, de éste: las finanzas– confiere al extranjero el carácter específico de la *movilidad*. Cuando la movilidad se da dentro de un círculo cerrado, realiza esa síntesis de lo próximo y lo lejano que constituye la posición formal del extranjero; pues la persona fundamentalmente móvil, entra ocasionalmente en contacto con todos los elementos del grupo, pero no queda orgánicamente ligado al mismo, mediante lazos de parentesco, localidad, o profesión.

Otra expresión de esta constelación la tenemos en la *objetividad* del extranjero. Como no está radicalmente ligado a las características y tendencias propias del grupo, el extranjero se aproxima a éstas con "objetividad", lo cual no significa desinterés o pasividad, sino una mezcla *sui generis* de lejanía y proximidad, de indiferencia e interés.

Otro fenómeno está relacionado con la objetividad del extranjero, aunque más propio si bien no exclusivamente, del que está de paso: el que pueda ser objeto de inopinada apertura, receptor de confidencias, confesiones y otras revelaciones que se tienen cuidadosamente ocultas a las personas más próximas. La objetividad no significa, en modo alguno, falta de participación –la cual está más allá de la interacción tanto subjetiva como objetiva–, sino una manera positiva y específica de participar –de la misma manera que la objetividad de la observación teórica no significa que la mente sea una *tabula rasa*, pasiva, en la cual las cosas inscriben sus cualidades, sino, por el contrario, supone una mente activa que, actuando con sus propias leyes, descarta lo casual y acentuado, evitando así que las diferencias subjetivas e individuales produzcan imágenes completamente distintas del objeto observado.

La objetividad también puede definirse como *libertad*: el individuo objetivo no está limitado por ningún prejuicio que pueda comprometer su observación, comprensión y valoración de los hechos. Esta libertad, que permite al extranjero abordar y experimentar incluso la relación más próxima como si la viera desde lo alto, a vista de pájaro, alberga, no obstante, potenciales peligros. Desde siempre, en algaradas de todo tipo, el partido atacado suele sostener que la provocación viene de fuera, de emisarios e instigadores extranjeros. Por mucho que la imputación pueda ser cierta, siempre hay en ella una exageración del papel específico del extranjero: es más libre, en la práctica y en la teoría, considera las circunstancias sin prejuicios, las mide a la luz de criterios más generales y objetivos, y no se siente atado en su acción por la costumbre, los afectos o los precedentes.[1]

1. Y si la imputación es falsa, la hacen los atacados con el ánimo, por parte de los superiores, de exculpar a unos súbditos con los que, hasta la rebelión, habían vivido en estrecha unión, ya que, al crear la ficción de que los rebeldes no son los verdaderos culpables sino que han sido instigados por agitadores extranjeros, se exculpan a sí mismos, negando todo fundamento real al levantamiento.

Por último, la combinación de proximidad y alejamiento que confiere objetividad al extranjero, tiene también una expresión práctica en el carácter *más abstracto* de la relación que se mantiene con él; es decir, que se suele compartir con el extranjero sólo las cualidades *más genéricas*, mientras con aquellos con quienes nos une un vínculo más orgánico compartimos rasgos específicos que nos distinguen de lo puramente general. Todas las relaciones de tipo personal siguen, de hecho, este esquema, con distintas gradaciones; es decir, no sólo están determinadas por lo que los individuos comparten sino también por sus respectivas diferencias individuales que pueden bien influir en la relación bien quedar al margen de la misma.

Estos puntos compartidos tendrán distinta incidencia en la relación, dependiendo de si son propios sólo de los individuos afectados, es decir, en cuanto puntos percibidos como generales dentro del grupo pero específicos respectos a, e incomparables con, lo exterior, o si se entienden compartidos también por otras personas, otros tipos o por la humanidad como tal. En este último caso, la relevancia de lo compartido disminuye en proporción al tamaño del círculo que lo comparte: lo común podrá ser un fundamento desde el que unir distintos elementos del grupo pero no los vincula en verdad pues también permitiría vincularlos con elementos extranjeros al grupo. Se trata también de un modo en que la relación puede incluir al mismo tiempo lo cercano y lo distante: en la medida en que lo compartido tiene una dimensión general, introduce en la relación a la que da pie un elemento de frialdad, un sentimiento de arbitrariedad, de casualidad: la fuerza del vínculo pierde su carácter específico y centrípeto.

En la relación con el extranjero, esta configuración tiene, a mi entender, una marcada y fundamental preponderancia sobre los elementos específicos propios de las relaciones particulares. El extranjero nos resulta próximo en la medida en que sentimos que compartimos con él una misma naturaleza nacional, social, profesional o genéricamente humana. Pero también nos resulta distante en la medida en esos mismos rasgos no pertenecen sólo a él y a nosotros sino que son propios de muchas más personas.

En este sentido, la dimensión de lo extranjero se desliza incluso en las relaciones más íntimas. En su pasión inicial, las relaciones eróticas rechazan claramente toda generalización: los amantes están convencidos de que nunca hubo amor como el que se profesan, que ni la persona amada ni el sentimiento que inspira tienen igual. Al desaparecer el sentimiento del carácter único de la relación, se suele producir –como causa o como efecto, difícil saberlo– un alejamiento: se suscita cierto escepticismo respecto al valor de la relación, en sí misma y para cada amante, ligado a la idea de que su relación no es, en definitiva, más que reiteración de un destino general de los seres humanos, un acontecimiento mil veces repetido, y que, de no haberse encontrado casualmente, cualquier otra persona habría asumido la significación del amante.

Acaso no falte nunca algo de esta sensación en toda relación, por íntima que sea, ya que lo compartido por dos nunca es sólo común a ellos, sino que queda englobado en un concepto general que incluye mucho más, muchas más *posibilidades de lo común.* Aunque estas posibilidades no se realicen, aunque a menudo las obviemos, surgen de cuando en cuando, como sombras entre las personas, como nieblas que rehúsan la fijeza de la palabra pero acaban imponiéndose.

En algunos casos, la extrañeza más genérica o, cuando menos, la más insuperable, no se debe a la diversidad o incomprensibilidad de los elementos sino, precisamente, a que la similitud, la armonía y la cercanía se acompañan de la sensación de que estos rasgos no son propios de la relación particular sino que son algo más general, algo que potencialmente se da entre las personas, entre un número indeterminado de personas, de modo que le resta a la relación puntual todo carácter de inherente y exclusiva necesidad.

Por otro lado, existe una "extrañeza" que rechaza la idea misma de compartir algo genérico y común con otros. La relación de los griegos con los "bárbaros" es un ejemplo típico de este no reconocimiento en el otro de unos rasgos genéricos, considerados específica y exclusivamente humanos. En este caso, el extranjero o extranjero ya no tiene un significado positivo; nuestra relación con él es una no-relación; deja de ser relevante, deja de ser miembro del grupo extendido.

En cuanto miembro del grupo está, *al mismo tiempo*, cerca y distante, como ocurre en toda relación basada únicamente en los rasgos propios de lo humano. Pero en el juego entre cercanía y distancia se produce una tensión específica en la medida en que la conciencia de compartir lo genérico acentúa todo aquello que no se tiene en común. En el caso del extran-

jero al país, ciudad, raza, etc. todo lo que no se tiene en común no es, sin embargo, algo propio del individuo sino que pertenece a la extrañeza de su origen, que puede compartir con muchos otros extranjeros. De ahí que el extranjero no se perciba como individuo sino como un tipo determinado de extranjero: frente a él, la distancia es tan genérica como la cercanía.

Esta forma es la que se advierte, por ejemplo, en un caso tan específico como el de los impuestos que en Frankfurt y otros lugares debían pagar los judíos durante la Edad Media. Mientras el tributo de los ciudadanos cristianos dependía de sus respectivos patrimonios, la contribución del judío quedaba fijada de una vez para siempre. Esta fijeza se debía a que la posición social del judío se basaba en su condición de *judío* y no de individuo con un patrimonio puntual. Los demás ciudadanos eran dueños de un determinado patrimonio y su contribución variaba con éste. En cambio, el judío, como contribuyente, era ante todo judío, de modo que su condición tributaria no variaba. Esta misma situación queda aún más de manifiesto, cuando estas caracterizaciones individuales, de por sí invariablemente rígidas, se omiten de modo que todo extranjero queda sujeto a una misma obligación tributaria.

A pesar de estar inorgánicamente adherido al grupo, el extranjero es, en definitiva, un elemento orgánico del grupo, cuya unidad incluye la condición específica de este elemento. Y no sabríamos caracterizar la especificidad de esta posición, sino diciendo que se compone de cierta proporción de cercanía y distancia; proporción presente, en cantidades variables, en todas las relaciones pero proporción especial y asociada a una tensión recíproca entres sus polos en el caso de la relación específica y formal con el extranjero.

"Exkurs über den Fremden"
incluido en el capítulo 9 de *Soziologie*
Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung
[*Sociología, Estudios sobre las formas de socialización*]
Duncker & Humblot, Berlín 1908
Traducción de Javier Eraso Ceballos

El forastero
Ensayo de psicología social

Alfred Schütz

El presente artículo se propone estudiar, en términos de una teoría interpretativa general, la situación típica en que se encuentra un forastero cuando procura interpretar el esquema cultural de un grupo social al cual se acerca, y orientarse dentro de él. Para nuestros fines, el término "forastero" indicará una persona adulta, de nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada, o al menos tolerada, por el grupo al que se acerca.

El ejemplo más evidente de esta situación social es el del inmigrante, y los análisis que siguen han sido elaborados teniendo presente este supuesto. La validez de dichos análisis no se limita, sin embargo, sólo a él: el postulante a socio de un club exclusivo, el pretendiente que desea ser aceptado por la familia de su novia, el hijo del campesino que accede a la universidad, el habitante de la ciudad que se establece en un medio rural, el recluta que se incorpora al ejército, son todos forasteros según la definición que acabamos de dar, aunque en estos casos la "crisis" típica que experimenta el inmigrante puede asumir formas más suaves o incluso no darse.

En cambio, excluimos intencionadamente de nuestro examen determinados casos cuya inclusión exigiría condicionar en alguna medida nuestros enunciados: a) el visitante o huésped que intenta establecer un contacto meramente transitorio con el grupo; b) los niños o los primitivos; y c) las relaciones entre individuos y grupos de diferentes niveles de civilización (como el caso de los indios hurones llevados a Europa que fue muy discutido por algunos moralistas del siglo XVIII).

Tampoco nos proponemos aquí referirnos a los procesos de asimilación y ajuste social –que han sido tratados en una literatura abundante y, por lo general, excelente–,[1] sino de la situación de acercamiento que precede a todo posible ajuste social y que incluye sus requisitos.

Como punto de partida, investigaremos cómo se presenta la pauta cultural de la vida del grupo ante el sentido común de un hombre que vive su vida cotidiana dentro del grupo, entre sus semejantes. Ateniéndonos a la terminología habitual, designaremos con la expresión "pauta cultural de la vida grupal" todas las valoraciones, instituciones y sistemas de orientación y guía peculiares (tales como usos y costumbres, leyes, hábitos, etiqueta y modas) que, según la opinión compartida por los sociólogos de nuestra época, caracterizan –cuando no constituyen– todo grupo social en un momento determinado de su historia. Esta pauta cultural, como todo fenómeno del mundo social, presenta un aspecto diferente para el sociólogo y para el hombre que actúa y piensa dentro de ella.[2] El sociólogo (como sociólogo y no como un hombre entre sus semejantes, cosa que sigue siendo en su vida privada) es un observador científico y desinteresado del mundo social. Es "desinteresado" en cuanto se abstiene intencionadamente de participar en la red de proyectos, de relaciones entre medios y fines, motivos y posibilidades, esperanzas y temores, que utiliza el actor situado dentro de ese mundo para interpretar sus experiencias en él; como científico, procura observar, describir y clasificar el mundo social con la mayor claridad posible, en términos bien ordenados de acuerdo con los ideales científicos de coherencia, consistencia y consecuencia analítica. El actor situado dentro del mundo social, en cambio, lo experimenta principalmente como un campo de sus actos actuales y posibles, y sólo en forma secundaria como objeto de su pensamiento. En la medida en que le interesa el conocimiento de su mundo social, organiza este conocimiento, no en términos de un sistema científico, sino de relevancia para sus acciones. Agrupa al mundo alrededor de él mismo (como centro) como un campo de dominación, y en consecuencia le

1. No mencionaremos aquí las notables contribuciones de autores norteamericanos como W. G. Sumner, W. I. Thomas, Florián Znaniecki, R. E. Park, H. A. Miller, E. V. Stonequist, E. S. Bogardus y Kimball Young, y de autores alemanes, en especial Georg Simmel y Robert Michels; remitimos en lugar de ello, a la valiosa monografía de Margaret Mary Wood, *The Stranger: A Study in Social Relationship*, Nueva York, 1934, y a la bibliografía en ella citada.

2. Esta profunda idea parece ser la contribución más importante de los escritos de Max Weber sobre los problemas metodológicos de la ciencia social. Véase mi obra *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1934.

interesa especialmente el sector que está dentro de su alcance actual o potencial. Destaca, de entre sus elementos, aquellos que pueden servirle como medios o fines para su "uso y disfrute",[3] para promover sus objetivos y para superar obstáculos. Esos elementos le interesan en diferentes grados, y por esta razón no aspira a familiarizarse con todos ellos de modo igualmente exhaustivo. Lo que desea es un *conocimiento graduado* de los elementos significativos, y el grado de conocimiento anhelado está en correlación con su relevancia.

Dicho de otro modo, el mundo se le aparece en todo momento como estratificado en diferentes capas de relevancia cada una de las cuales exige un grado diferente de conocimiento. Para ejemplificar estos estratos de relevancia podemos hablar –recurriendo a un término tomado de la cartografía– de "isohipsas" o "perfiles hipsográficos de relevancia", tratando así de sugerir, mediante esta metáfora, que podríamos mostrar cómo distribuye un individuo en un momento determinado sus intereses, según sean su intensidad y alcance, vinculando con sus actos elementos de igual relevancia tal como el cartógrafo conecta, mediante perfiles, puntos de igual altura, con el fin de reproducir la forma de una montaña. En una representación gráfica, estos "perfiles de relevancia" no aparecerían como un único campo cerrado, sino como muchas zonas dispersas en el mapa, cada una de diferente tamaño y forma. Distinguiendo, como hace William James,[4] entre dos tipos de conocimiento –"conocimiento por trato directo" y "conocimiento acerca de"– podemos decir que, dentro del campo cubierto por los perfiles de relevancia, hay centros de conocimiento explícito de aquello a lo que se tiende; rodea a estos un halo de conocimiento acerca de lo que parece ser suficiente; luego viene una región en la cual bastará simplemente con "confiar"; en las regiones adyacentes residen las esperanzas y supuestos no justificados; entre esas zonas, sin embargo, se extienden otras de completa ignorancia.

No queremos hacer excesivo hincapié en esta imagen, que ha tenido como propósito principal poner en claro que el conocimiento del hombre que actúa y piensa dentro del mundo de su vida cotidiana no es

3. John Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry*, Nueva York, 1938, capítulo IV.

4. Sobre la distinción entre estos dos tipos de conocimiento, véase William James, *Principles of Psychology*, Nueva York, 1890, vol. I, págs. 221-22.

homogéneo; es 1) incoherente, 2) sólo parcialmente claro, y 3) en modo alguno exento de contradicciones.

1. Es incoherente porque los intereses del individuo que determinan la relevancia de los objetos elegidos para su ulterior indagación no están integrados a su vez en un sistema coherente. Sólo se hallan parcialmente organizados en algún tipo de planes, tales como los planes de vida, de trabajo y descanso, y de cada rol social asumido. Pero la jerarquía de esos planes cambia según la situación y el desarrollo de la personalidad; la continua modificación de los intereses produce una transformación ininterrumpida de la forma y densidad de los perfiles de relevancia. No sólo cambia la selección de los objetos de curiosidad, sino también el grado de conocimiento al que se aspira.

2. En la vida cotidiana, al hombre no le interesa más que parcialmente –y nos atreveríamos a decir que sólo excepcionalmente– la claridad de su conocimiento, o sea, la plena percepción de las relaciones entre los elementos de su mundo y los principios generales que gobiernan esas relaciones. Se contenta con disponer de un servicio telefónico que funcione y, normalmente, no pregunta en detalle cómo funciona el aparato ni qué leyes de la física hacen posible ese funcionamiento. Compra provisiones en las tiendas sin saber cómo se elaboran, y paga con dinero, aunque tengan apenas una vaga idea de qué es realmente el dinero. Da por sentado que su semejante comprenderá su pensamiento si lo expresa en lenguaje llano, y responderá de manera correspondiente, sin preguntarse cómo se puede explicar este milagroso suceso. Además, no investiga la verdad ni busca la certeza. Todo lo que desea es información sobre posibilidades y comprensión de las probabilidades o riesgos que la situación inmediata determina para el resultado de sus acciones. Para él, la circunstancia de que al día siguiente el tren subterráneo funcione como de costumbre pertenece casi al mismo orden de probabilidad que la salida del sol. Si, debido a un especial interés, necesita un conocimiento más explícito acerca de algún punto específico, una benigna civilización moderna le ofrece una cadena de oficinas de información y bibliotecas de referencia.

3. Por último, su conocimiento no es congruente. Puede considerar igualmente válidos enunciados que, de hecho, son incompatibles entre sí. Como padre, ciudadano, empleado y feligrés, puede tener las opiniones más diversas y contradictorias sobre cuestiones morales, políticas o económicas. Esta incongruencia no se origina necesariamente en una falacia lógica. Los hombres distribuyen su pensamiento sobre asuntos ubicados en niveles diferentes y de diferente relevancia, y no son conscientes de las modificaciones que tendrían que efectuar para pasar de un nivel a otro. Este problema, y otros similares, deberán ser explorados por una lógica del pensamiento cotidiano, que todos los grandes lógicos –desde Leibniz hasta Husserl y Dewey– postularon, pero no alcanzaron. Hasta ahora, la ciencia de la lógica ha tratado principalmente de la lógica de la ciencia.

El sistema de conocimiento así adquirido –incoherente, incongruente y sólo parcialmente claro– adquiere para los miembros del endogrupo la apariencia de una coherencia, claridad y congruencia suficientes como para ofrecer a cualquiera una probabilidad razonable de comprender y de ser comprendido. Todo miembro nacido o educado dentro del grupo acepta el esquema estandarizado ya elaborado de la pauta cultural recibida de sus antepasados, maestros y autoridades como una guía indiscutida e indiscutible en todas las situaciones que se dan normalmente dentro del mundo social. El conocimiento correlacionado con la pauta cultural lleva en sí mismo su prueba; mejor dicho, se presupone al no haber prueba en contrario. Es un conocimiento de recetas dignas de confianza para interpretar el mundo social y para manejar cosas y personas con el fin de obtener los mejores resultados en cada situación, con un mínimo de esfuerzo, evitando consecuencias indeseables. Por un lado, la receta actúa como un precepto para las acciones y, de este modo, sirve como esquema de expresión: quien desee lograr determinado resultado debe proceder como lo indica la receta suministrada para este propósito. Por otra parte, la receta sirve como esquema de interpretación: se supone que quien procede como indica una receta específica procura alcanzar el resultado que se correlaciona con ella. Así, es función de la pauta cultural eliminar dificultosas indagaciones ofreciendo directivas ya listas para el uso, reemplazar por perogrulladas confortable una verdad difícil de lograr, y sustituir lo discutible por lo autoexplicativo.

Este "pensar habitual", como podríamos llamarlo, corresponde a la idea de Max Scheler de la "concepción relativamente natural del mundo" (*relativ natürliche Weltanschauung*); incluye los supuestos "obvios" per-

tinentes a un grupo social determinado[5] y que Robert S. Lynd describe de manera magistral, con sus contradicciones y su ambivalencia intrínsecas, como el "espíritu de la ciudad media"[6] (*middletown-spirit*). El pensar habitual puede ser mantenido mientras confirmen su validez ciertos supuestos básicos: 1) que la vida, especialmente la vida social, seguirá siendo la misma que hasta ahora; es decir, que volverán a presentarse los mismos problemas, que exigirán las mismas soluciones, y que, por lo tanto, nuestras experiencias anteriores bastarán para dominar las situaciones futuras; 2) que podemos confiar en el conocimiento recibido de nuestros padres, maestros, gobiernos, tradiciones, hábitos, etc., aunque no comprendamos su origen y su significado real; 3) que en el curso ordinario de las cosas basta, para dominar o controlar los sucesos que podemos encontrar en nuestro mundo de vida, saber algo acerca de su tipo o estilo general; y 4) que ni los sistemas de recetas como esquemas de interpretación y expresión, ni los supuestos básicos subyacentes que acabamos de mencionar, son asunto privado nuestro, sino que son igualmente aceptados y aplicados por nuestros semejantes. Si uno sólo de estos supuestos deja de confirmarse, el pensar habitual se hace impracticable. Entonces se produce una "crisis" que, según la famosa definición de W. I. Thomas "interrumpe la corriente del hábito y origina condiciones modificadas de conciencia y práctica"; o sea, que derriba bruscamente el actual sistema de relevancias. La pauta cultural ya no funciona como un sistema disponible de recetas verificadas; revela que su aplicabilidad se limita a una situación histórica específica.

Sin embargo, el forastero, en razón de su crisis personal, no comparte los supuestos básicos mencionados; pasa a ser, esencialmente, el hombre que debe cuestionar casi todo lo que parece incuestionable a los miembros del grupos al que se incorpora.

Para él, la pauta cultural de dicho grupo no tiene la autoridad de un sistema verificado de recetas, y esto, si no por otro motivo, porque no comparte la tradición histórica vívida en la cual se ha formado aquél. Sin duda, también desde el punto de vista del forastero la cultura del grupo al que se incorpora tiene su historia peculiar, que incluso le es accesible. Pero nunca ha sido parte integrante de su biografía, como la historia de su grupo de origen. Para cada uno, sólo las formas de vida de sus padres y abuelos pasan a ser elementos de la suya propia. Los sepulcros y los recuerdos no pueden ser transferidos ni conquistados. El forastero aborda al otro grupo como un *recién llegado*, en el verdadero sentido de la expresión. A lo sumo puede estar dispuesto a (y en condiciones de) compartir el presente y el futuro con el grupo al que se incorpora, en experiencias vívidas e inmediatas; pero en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de su pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un *hombre sin historia*.

Para el forastero, la pauta cultural de su grupo de origen sigue siendo el resultado de una evolución histórica ininterrumpida y un elemento de su biografía personal, que por esta misma razón ha sido y todavía es el esquema incuestionado de referencia para su "concepción relativamente natural del mundo". En consecuencia, es obvio que el forastero comience a interpretar su nuevo ambiente social en términos de su pensar habitual. Sin embargo, encuentra dentro del esquema de referencia que trae de su grupo de origen una idea ya elaborada de la pauta supuestamente válida dentro del grupo al que se incorpora, idea que, inevitablemente, no tardará en resultar inadecuada.[7]

En primer lugar, la idea sobre la pauta cultural del grupo abordado que el forastero encuentra dentro del esquema interpretativo de su grupo de origen ha tenido su fuente en la actitud de un observador. El forastero, en cambio, está dejando de ser un observador no participante para convertirse en aspirante a miembro del grupo al que se acerca. Así, la pauta cultural del grupo abordado ya no es un objeto de su pensamiento, sino un sector del mundo que debe ser dominado mediante acciones. En con-

5. Max Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, págs. 58 y sigs.; Howard Becker y Hellmuth Otto Dahlke, "Max Scheler's Sociology of Knowledge", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, 1942, págs. 310-22, esp. pág. 315.

6. Robert S. Lynd, *Myddeltown in Transition*, Nueva York, 1937, cap. XII, y *Knowledge for What?*, Princeton, 1939, págs. 58-63.

7. Véase de qué manera aparece la pauta cultural norteamericana como un elemento "indiscutible" dentro del esquema de interpretación de los intelectuales europeos, en la humorística descripción ofrecida por Martín Gumpert en su libro *First Papers*, Nueva York, 1941, págs. 8-9. Véanse también libros como el de Jules Romain, *Visite chez les Américains*, París, 1930, y el de Jean Prevost Usonie, *Esquisse de la civilisation Américaine*, París, 1939, págs. 245-66.

secuencia, la posición que dicha pauta dentro del sistema de relevancias del forastero cambia decididamente, y esto significa, como vimos, que su interpretación requiere otro tipo de conocimiento. Saltando, por así decir, de la platea al escenario, el que hasta entonces era espectador se convierte en miembro del elenco, ingresa como copartícipe en relaciones sociales con sus coactores, y participa, de allí en adelante, de la trama en curso.

En segundo lugar, la nueva pauta cultural adquiere un carácter ambiental. Su lejanía se transforma en proximidad; sus esquemas vacíos son ocupados por experiencias vívidas; sus contenidos anónimos se transforman en situaciones sociales definidas; sus tipologías ya elaboradas se desintegran. En otras palabras, el nivel de experiencia ambiental de objetos sociales no es congruente con el nivel de las meras creencias acerca de objetos no abordados; al pasar del segundo al primero, todo concepto originado en el nivel inicial resulta necesariamente inadecuado, cuando se aplica al nuevo nivel sin reformular sus términos.

En tercer lugar, el cuadro ya elaborado sobre el nuevo grupo, subsistente en el grupo de origen del forastero y resulta inadecuado para éste por la simple razón de que no ha sido elaborado con el fin de provocar una respuesta o una reacción de los integrantes del nuevo grupo. El conocimiento que ofrece sirve solamente como un cómodo esquema para interpretar al grupo extraño, y no como guía para la interacción entre los dos grupos. Su validez se basa primordialmente en el consenso de aquellos miembros del grupo de origen que no pretenden establecer una relación social directa con los miembros del grupo externo. (Quienes se lo proponen se encuentran en una situación análoga a la del forastero que se incorpora al grupo). Por consiguiente, el esquema de interpretación se refiere a los miembros del nuevo grupo simplemente como objetos de esta interpretación, pero no, más allá de ésta, como destinatarios de posibles actos surgidos del resultado del procedimiento interpretativo, ni como sujetos de reacciones previstas hacia esos actos. En consecuencia, este tipo de conocimiento está, por así decir, aislado; no puede ser verificado ni refutado por las respuestas de los miembros del nuevo grupo. Estos, por lo tanto, consideran ese conocimiento –por una especie de "efecto especular"–[8] como insensible e irresponsable, y se quejan de sus prejuicios, parcialidades y malentendidos. Por su parte, el forastero advierte que un elemento importante de su "pensar habitual", es decir, sus ideas acerca del nuevo grupo, su pauta cultural y modo de vida, no es confirmado por la experiencia vívida y la interacción social.

El descubrimiento de que, en su nuevo ambiente, todo parece muy diferente de lo que él suponía en su lugar de origen, suele ser lo primero que sacude la confianza del forastero en la validez de su "pensar habitual". Queda invalidada no sólo la imagen que trae acerca de la pauta cultural del grupo al que se incorpora, sino también todo el esquema hasta entonces incuestionado de interpretación, vigente en su grupo de origen, que no puede ser utilizado para orientarse dentro del nuevo ambiente social. Las pautas culturales de los miembros del grupo al que se incorpora cumplen para estos las funciones de tal esquema. Pero el forastero no puede utilizarlo simplemente como es, ni establecer una fórmula general de transformación entre ambos esquemas culturales que le permite, por así decir, convertir todas las coordenadas de un esquema de orientación en coordenadas válidas dentro del otro, y ello por las siguientes razones:

En primer lugar, cualquier esquema de orientación presupone que todo el que lo emplea contempla el mundo circundante como agrupado alrededor de él mismo, que está situado en su centro. Quien desee utilizar con eficacia un mapa, debe ante todo conocer su posición en dos aspectos: su ubicación en el terreno y la forma en que está representado en el mapa. Aplicado al mundo social, esto significa que solamente los miembros del endogrupo –que tienen un status definido en su jerarquía, y además lo saben–, pueden utilizar su pauta cultural como un esquema de orientación natural y digno de confianza. El forastero, en cambio, se ve ante el hecho de no tener ningún status como miembro del grupo social al que está a punto de incorporarse y carecer, por ende, de un punto de partida para orientarse. Comprueba que es un caso limítrofe, que está fuera del territorio que cubre la pauta de orientación vigente dentro del grupo. Ya no puede considerarse como el centro de su medio social, y esto vuelve a provocar una dislocación de sus perfiles de relevancia.

8. Al emplear este término nos referimos a la conocida teoría de Cooley sobre el sí-mismo espejo o especular *(looking-glass self)* (Charles H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, ed. rev., Nueva York, 1922, pág. 814).

En segundo lugar, la pauta cultural y sus recetas representan sólo para los miembros del endogrupo un núcleo de esquemas coincidentes de interpretación y de expresión. Para el forastero, en cambio, no existe esta aparente unidad, cuyos términos tiene que "traducir" a los de la pauta cultural de su grupo de origen, si hay equivalentes interpretativos dentro de éste. Si existen, los términos traducidos pueden ser comprendidos y recordados; pueden ser reconocidos por recurrencia; están a mano (*at hand*), aunque no los tenga en ese momento "bajo mano" (*in hand*). Aun entonces, sin embargo, es obvio que el forastero no puede dar por sentado que su interpretación del nuevo esquema cultural coincidirá con la corriente entre los miembros del endogrupo. Por el contrario, debe contar con que aparecerán discrepancias fundamentales en la visión de las cosas y el manejo de las situaciones.

Sólo después de haber reunido así cierto conocimiento de la función interpretativa de la nueva pauta cultural, puede el forastero comenzar a adoptarla como esquema de su propia expresión. Cualquiera que estudie un idioma extranjero conoce la diferencia entre las dos etapas de conocimiento, que ha recibido plena atención de los psicólogos que investigaron la teoría del aprendizaje: la diferencia entre la comprensión pasiva de una lengua y su dominio activo como medio para concretar los propios actos y pensamientos.

Por conveniencia, seguiremos refiriéndonos a este ejemplo para aclarar algunos de los límites con que se encuentra el forastero en su intento de conquistar las pautas extrañas como esquema de expresión, aunque teniendo en cuenta siempre que las observaciones siguientes pueden ser fácilmente adaptadas, con las oportunas modificaciones, a otras categorías de la pauta cultural, tales como usos, leyes, modas, etc..

Como esquema de interpretación y expresión, el lenguaje no consiste solamente en los símbolos lingüísticos catalogados en el diccionario y las reglas sintácticas enumeradas en una gramática ideal. Los primeros son traducibles a otras lenguas, las segundas son comprensibles con referencia a reglas análogas o diferentes de la indiscutida lengua materna.[9] Sin embargo, intervienen otros factores.

9. Por ello, al aprender un idioma extranjero, el estudiante suele descubrir las reglas gramaticales de su lengua materna, hasta entonces seguidas como "la cosa más natural del mundo", es decir, como recetas.

1. Toda palabra y toda oración está rodeada –recurriendo nuevamente a un término sugerido por William James– por "orlas" que las conectan, por una parte, con elementos pasados y futuros del universo del discurso al que pertenecen y, por la otra, las circundan con un halo de valores emocionales e implicaciones irracionales que son, en sí mismos, inefables. Las orlas son la sustancia de la que está hecha la poesía; se las puede musicalizar, pero no traducir.

2. Todo lenguaje incluye términos que poseen varias connotaciones, también indicadas en el diccionario. Pero cada elemento del lenguaje adquiere, además de estas connotaciones estandarizadas, un significado secundario especial derivado del contexto o el ambiente social dentro del cual se usa, y recibe, además, un matiz especial producido por la ocasión concreta en que se emplea.

3. En todo lenguaje existen giros idiomáticos, términos técnicos, jergas y dialectos, cuyo uso está limitado a grupos sociales específicos, y cuya significación también puede aprender un forastero. Pero, además, cada grupo social, por reducido que sea, tiene su código privado, comprensible únicamente para aquellos que han participado en las experiencias pasadas comunes en las que surgió o en la tradición vinculada con ella.

4. Como ha explicado Vossler, toda la historia del grupo lingüístico se refleja en su manera de decir las cosas,[10] en la cual entran los restantes elementos de la vida grupal; sobre todo, su literatura. Por ejemplo, el erudito extranjero que estudia un país de habla inglesa se halla en gran desventaja si no ha leído la Biblia y las obras de Shakespeare en inglés, aunque conozca bien esos libros traducidos a su propio idioma.

Todas estas características son accesibles solamente para los miembros del endogrupo; corresponden al esquema de expresión y no pueden ser enseñadas ni aprendidas de igual modo que el vocabulario, por ejemplo. Para dominar con soltura un idioma como esquema de expresión, es necesario haber escrito en él cartas de amor, saber orar y maldecir, y decir cosas con todos los matices adecuados al destinatario y a la situación. Sólo los miembros del endogrupo dominan realmente el esquema de expresión y lo manejan con soltura dentro de su pensar habitual.

10. Karl Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg, 1925, págs. 117 y sigs.

Aplicando este resultado a la totalidad de la pauta cultural de la vida del grupo, podemos decir que al miembro del endogrupo le basta una sola mirada para captar las situaciones sociales normales que se le presentan, y adopta inmediatamente la receta ya lista que es adecuada para solucionarlas. En esas situaciones, su actuación muestra todos los signos de lo habitual, del automatismo y la semiconciencia. Esto es posible porque la pauta cultural, mediante sus recetas, brinda a actores típicos soluciones típicas para problemas típicos. En otras palabras, la probabilidad de obtener el resultado estandarizado que se busca mediante una receta estandarizada es una probabilidad objetiva, abierta a todo el que se conduzca como el tipo anónimo requerido por la receta. Por ello, el actor que sigue una receta no necesita verificar si su probabilidad objetiva coincide con una probabilidad subjetiva; es decir, con una probabilidad abierta para él, el individuo, en razón de sus circunstancias y facultades personales, probabilidad que subsiste al margen de la cuestión de si otras personas, en situaciones similares, podrían o no actuar del mismo modo con la misma probabilidad. Más aún; puede decirse que las probabilidades objetivas de que una receta sea eficaz son tanto mayores cuanto menores son las desviaciones de la conducta anónima tipificada, y esto es válido en especial para las recetas destinadas a la interacción social. Para tener resultado, este tipo de receta presupone que todo copartícipe espera del otro que actúe o reaccione de manera típica, siempre que el actor mismo actúe de manera típica. Quien desea viajar en tren debe comportarse en la manera típica que el tipo "empleado del ferrocarril" puede razonablemente prever como la conducta típica del tipo "pasajero", y viceversa. Ninguna de las partes examina las probabilidades subjetivas involucradas. Dado que el esquema se halla destinado al uso de todos, no es necesario verificar su adecuación para el individuo específico que lo emplea.

Para quienes han crecido dentro de la pauta cultural, no sólo las recetas y su posible eficiencia, sino también las actitudes típicas y anónimas que ellas exigen, son algo incuestionado, "que va de suyo" y les da seguridad y tranquilidad. En otras palabras; esas actitudes, por su mismo carácter anónimo y típico, no están colocadas dentro del estrato de relevancia del actor que exige conocimiento explícito de algo, sino en la región del mero trato directo, en la cual basta con depositar la propia

confianza. Esta relación entre la probabilidad objetiva, lo típico, lo anónimo y la relevancia parece bastante importante.[11]

En cambio, para el forastero que se incorpora al grupo, la pauta de este último no garantiza una probabilidad objetiva de éxito, sino una posibilidad puramente subjetiva que debe ser verificada paso a paso; en otras palabras, debe asegurarse de que las soluciones sugeridas por el nuevo esquema también producirán el efecto deseado por él, en su especial situación de extraño y recién llegado que no ha logrado captar todo el sistema de la pauta cultural, cuya incongruencia, incoherencia y falta de claridad, en cambio, lo desconciertan. Ante todo debe, como dice W. I. Thomas, definir la situación. Por lo tanto, no puede limitarse a un conocimiento aproximado por trato directo de la nueva pauta y confiar en un vago conocimiento acerca de su estilo general y su estructura, sino que necesita un conocimiento explícito de sus elementos, e indagar no solamente su cómo, sino también su porqué. Es inevitable que sus perfiles de relevancia difieran radicalmente, en su forma, de los de un miembro del endogrupo, en cuanto a situaciones, recetas, medios, fines, copartícipes sociales, etc. Teniendo en cuenta la relación ya mencionada entre la relevancia, por una parte, y lo típico y lo anónimo, por la otra, se deduce que el forastero utiliza una medida de la anonimia y tipicidad de los actos sociales que no es la de los miembros del endogrupo. En efecto; para el forastero, los actores observados dentro del grupo al que se incorpora no tienen, como los coactores, una determinada anonimia presupuesta; es decir, no son meros realizadores de funciones típicas, sino individuos. Por otra parte, se inclina a tomar los meros rasgos individuales como típicos. Construye así un mundo social de seudoanonimia, seudointimidad y seudotipicidad. Por ello, no puede integrar los tipos personales construidos por él en un cuadro coherente del grupo al que se

11. Se la podría remitir a un principio general de la teoría de la significatividad, pero esto excedería los alcances del presente artículo. Sólo tenemos espacio para sostener que todos los obstáculos que encuentra el forastero en su intento de interpretar el grupo al que ingresa derivan de la incongruencia de los perfiles que ofrecen los sistemas mutuos de significatividades y, por consiguiente, de la deformación que sufre el sistema del forastero dentro del nuevo ambiente. Pero toda relación social y, en especial, todo establecimiento de nuevos contactos sociales, aun entre individuos, involucra fenómenos análogos, aunque no conduzcan necesariamente a una crisis.

incorpora, ni confiar en sus previsiones acerca de las respuestas de aquellos. Menos aún puede adoptar esas actitudes típicas y anónimas que un miembro del endogrupo tienen derecho a esperar de un copartícipe en una situación típica. De ahí la ausencia en el forastero del sentimiento de distancia, su oscilación entre el distanciamiento y la intimidad, su vacilación, incertidumbre y desconfianza en todas las cosas que parecen tan simples a aquellos que confían en la eficiencia de recetas incuestionadas que basta aplicar sin comprenderlas.

En otras palabras, la pauta cultural del grupo abordado es, para el forastero, no un refugio, sino un campo de aventura; no algo que va de suyo, sino un tema cuestionable de investigación; no un instrumento que le permite desentrañar situaciones problemáticas, sino, en sí misma una situación problemática y difícil de dominar.

Estos hechos explican dos características básicas de la actitud del forastero hacia el grupo, a las cuales han dedicado especial atención casi todo los sociólogos que se han referido a este tema: 1) la objetividad del forastero, y 2) su dudosa lealtad.

1. La actitud crítica del forastero no basta para explicar su objetividad. Es cierto que no está obligado a adorar a los "ídolos de la tribu" y tiene una aguda sensibilidad para la incoherencia e incongruencia del esquema cultural abordado. Pero esta actitud se origina menos en su propensión a juzgar al nuevo grupo según las normas que trae de su grupo de origen, que en su necesidad de adquirir un pleno conocimiento de los elementos de la pauta cultural abordada, y de examinar con cuidado y precisión, con este fin, lo que el endogrupo considera que se explica por sí solo. Sin embargo, la razón más profunda de su objetividad reside en su propia amarga experiencia de los límites del "pensar habitual", la cual le ha enseñado que un hombre puede perder su status, las reglas que lo guían y hasta su historia, y que la manera normal de vida está siempre mucho menos garantizada de lo que parece. Es por ello que el forastero discierne –frecuentemente con penosa claridad– la aparición de una crisis que puede amenazar a todo el fundamento de la "concepción relativamente natural del mundo", mientras que todos esos síntomas pasan inadvertidos para los miembros del endogrupo, que confían en la continuidad de su manera habitual de vida.

2. Lamentablemente, la dudosa lealtad del forastero suele ser algo más que un prejuicio por parte del grupo abordado. Esto se comprueba especialmente en casos en que el forastero no quiere o no puede sustituir totalmente la pauta cultural de su grupo de origen por la nueva pauta cultural. En tales casos, sigue siendo lo que Park y Stonequist denominaron acertadamente un "hombre marginal", un híbrido cultural que vacila entre dos pautas diferentes de vida grupal, sin saber a cuál de ellas pertenece. Sin embargo, es frecuente que el reproche de dudosa lealtad se origine en el asombro de los miembros del endogrupo al comprobar que el forastero no acepta la totalidad de su pauta cultural como la forma natural y apropiada de vida y como la mejor de todas las soluciones posibles para cualquier problema. Se acusa al forastero de ingrato, por negarse a reconocer que la pauta cultural que se le ofrece le asegura refugio y protección. Pero esas personas no comprenden que el forastero, en estado de transición, no considera esa pauta como un refugio protector, sino como un laberinto en el cual ha perdido todo sentido de orientación.

Como ya dijimos, nos hemos limitado intencionalmente a la actitud específica, previa a todo ajuste social, del forastero que ingresa en un grupo, absteniéndonos de investigar el proceso mismo de asimilación social. Permítasenos una sola observación acerca de esta. La ajenidad y familiaridad no se limitan al campo social, sino que son categorías generales de nuestra interpretación del mundo. Si en nuestra experiencia encontramos algo hasta entonces desconocido, ajeno en consecuencia al orden habitual de nuestro conocimiento, iniciamos un proceso de indagación. Primero, definimos el nuevo hecho; tratamos de captar su significado; luego, transformamos paso a paso nuestro esquema general de interpretación del mundo, de tal modo que el hecho extraño y su significado se hagan compatibles y coherentes con todos los otros hechos de nuestra experiencia y sus significados. Si conseguimos todo esto, entonces lo que antes era un hecho extraño y un problema que desconcertaba nuestra mente se transforma en un elemento adicional de nuestro conocimiento justificado. Hemos ampliado y ajustado nuestro acervo de experiencias.

Lo que suele denominarse el proceso de ajuste social que debe sufrir el recién llegado no es sino un caso especial de este principio general.

La adaptación del recién llegado al endogrupo que al principio le parecía extraño y desconocido, es un proceso continuo de indagación en la pauta cultural del grupo abordado. Si este proceso tiene éxito, dicha pauta y sus elementos pasarán a ser, para el recién llegado, algo que va de suyo, una manera de vida, incuestionable, un refugio y una protección. Pero entonces el forastero ya no será forastero, y sus problemas específicos habrán quedado resueltos.

"The Stranger: An Essay in Social Psychology"
publicado en *American Journal of Sociology*, Vol. 49, Nº. 6 (1944)
Traducción de Nestor Míguez publicada en
A. Schütz, *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974

La vuelta al hogar

Alfred Schütz

Los marinos feacios depositaron a Ulises, dormido, en las costas de Itaca, su patria, adonde se esforzaba por llegar desde hacía veinte años colmados de inenarrables sufrimientos. El se movió y despertó de su sueño en la tierra de sus padres, pero sin saber dónde se hallaba. Itaca le presentaba una faz inusual; no reconoció los senderos que se perdían a la distancia, las tranquilas bahías, las rocas escarpadas y los precipicios. Se puso de pie y contempló aquel que fuera su país, mientras se quejaba con tristeza: "¡Ay de mí! ¿En qué lugar de la Tierra estoy? ¿Qué hago aquí?". Su prolongada ausencia no era el único motivo que le impedía reconocer su propia tierra; esto se debía, en parte, a que la diosa Palas Atenea había espesado el aire a su alrededor para ocultarlo "mientras le hacía saber qué ocurría". Así relata Homero la más famosa vuelta al hogar en la literatura del mundo.

Para quien vuelve al hogar, éste presenta, al menos al comienzo, un aspecto inusual. Cree estar en un país extraño, ser un extranjero entre extranjeros, hasta que la diosa disipa la niebla que lo envuelve. Pero la actitud del que vuelve al hogar no es la misma que la del forastero, que se dispone a ingresar en un grupo que no es ni ha sido nunca el suyo. Sabe que se hallará en un mundo no familiar, organizado de otra manera que aquel del cual proviene, lleno de obstáculos y difícil de dominar.[1] El que vuelve al hogar, en cambio, prevé su regreso a un ambiente del cual tuvo y cree seguir teniendo un conocimiento íntimo, y que le basta presuponer para orientarse dentro de él. El forastero que se aproxima al grupo debe anticipar, de manera más o menos vacía, lo que encontrará; al que vuelve al hogar le basta con recurrir a sus recuerdos. Eso cree, y por creerlo, sufrirá la típica conmoción que describe Homero.

1. Véase, "El Forastero", supra.

Aquí analizaremos estas experiencias típicas del que vuelve al hogar en términos generales de psicología social. El ex combatiente que retorna es, por supuesto, un notable ejemplo de la situación que examinamos, pero sus problemas especiales han sido ampliamente examinados en fecha reciente en muchos libros y artículos,[2] por lo cual no me propongo referirme al emigrante que vuelve a su tierra natal, al joven que "prosperó" en otro sitio y luego se establece en su ciudad de origen.[3] Todos ellos son ejemplos del que "vuelve al hogar", definido como quien retorna a su hogar de modo definitivo (no temporario, como el soldado de licencia o el estudiante pupilo que pasa las vacaciones de fin de año con su familia).

Pero, ¿qué se debe entender por "hogar"? "El hogar es el sitio de donde se parte", dice el poeta.[4] "El hogar de un hombre es el lugar al que se propone regresar cuando está lejos de él", dice el jurista.[5] El hogar es tanto un punto de partida como un punto terminal. Es el punto de origen del sistema de coordenadas que aplicamos al mundo para orientarnos en él. Geográficamente, el "hogar" es un determinado lugar de la superficie de la Tierra. El lugar en que me encuentro es mi "morada"; el lugar donde pienso permanecer es mi "residencia"; el lugar de donde provengo y adonde quiero retornar es mi "hogar". Pero no es solamente el lugar –mi casa, mi habitación, mi jardín, mi ciudad– sino todo lo que representa. El carácter simbólico de la noción de "hogar" es emocionalmente evocativo y difícil de describir. El hogar significa diferentes cosas para personas diferentes. Por supuesto, significa la casa paterna y la lengua materna, la familia, la novia, los amigos, etc., significa un paisaje querido, "las canciones que me enseñó mi madre", la comida preparada de una manera particular, cosas familiares de uso cotidiano, costumbres y hábitos personales; en síntesis, un modo peculiar de vida compuesto de elementos pequeños pero importantes, a los que se tiene afecto. Una publicación del Cuerpo de Infantería de Marina, *Chevron*, hizo una encuesta sobre qué extrañaban más los soldados norteamericanos destacados en el Pacífico Sur, aparte de sus familias y novias. He aquí algunas de las respuestas: "Un sandwich de lechuga fresca y tomate, con leche fresca helada para que baje mejor". "Leche fresca y el diario de la mañana en la puerta". "El olor de un drugstore". "Un tren y el silbato de la locomotora".[6] Es probable que todas estas cosas, tan echadas de menos al no disponer de ellas, no fueran particularmente apreciadas mientras se las podía conseguir en cualquier momento, ocupando en cambio un modesto lugar en el valor colectivo "las cosas del hogar". Es decir que el hogar significa una cosa para quien nunca lo ha abandonado, otra para quien habita lejos de él, y otra para el que retorna.

"Sentirse como en su casa" expresa el mayor grado de familiaridad e intimidad. La vida del hogar sigue una pauta rutinaria, organizada; tiene objetivos bien establecidos y métodos probados para lograrlos, consistentes en un conjunto de tradiciones, hábitos, instituciones y horarios para las actividades de toda especie, etc. La mayoría de los problemas de la vida diaria son abordables mediante esas pautas. No hace falta definir o redefinir situaciones que han aparecido muchas veces, ni buscar nuevas soluciones para viejos problemas hasta entonces satisfactoriamente resueltos. El modo de vida en el hogar gobierna, como esquema de expresión e interpretación, no sólo mis propios actos, sino también los de los otros miembros del endogrupo. Puedo confiar en que, utilizando este esquema, comprenderé los propósitos del otro y podré hacerme comprender por él. El sistema de *relevancias* adoptado por los miembros del endogrupo muestra un alto grado de conformidad. Siempre tengo una buena probabilidad –subjetiva y objetivamente– de predecir la

2. Mencionemos en primer término *Veteran Comes Back*, del profesor Willard Waller (Nueva York, 1944), excelente análisis sociológico del civil convertido en soldado profesional y del soldado convertido en ex combatiente que vuelve a una patria desconocida; también *When Johnny Comes Marching Home*, del profesor Dixon Wecter (Cambridge, 1944), que incluye valiosos documentos acerca del soldado norteamericano que regresa de cuatro guerras, y útiles referencias bibliográficas; por último, el examen del problema del ex combatiente en el *New York Herald Tribune*, "Annual Forum on Current Problems", 22 de octubre de 1944, sección VIII, en especial las contribuciones de Anna Rosenberg, el teniente Charles G. Bolte y el sargento William J. Caldwell. Véase también la interesantísima colección Letters Home, ordenada y compilada por Mina Curtiss, Boston, 1944.

3. Véase un fino análisis de esta situación en el cuento de Thomas Wolfe "The Return of the Prodigal", en *The Hills Beyond*, Nueva York, 1941.

4. T. S. Eliot, *Four Quartets*, Nueva York, 1943, pág. 17.

5. Joseph H. Beale, *A Treatise on the Conflict of Laws*, Nueva York, 1935, I, pág. 126.

6. Reproducido de *Time*, 5 de junio de 1944; pueden hallarse otros ejemplos en Wecter, *op. cit.*, págs. 495 y sigs.

acción del Otro hacia mí, así como la reacción del Otro frente a mis propios actos sociales. No sólo podemos prever lo que sucederá mañana; también tenemos una buena probabilidad de planificar con acierto un futuro más lejano. En esencia, las cosas continuarán siendo como han sido hasta ahora, aunque, por supuesto, surgen nuevas situaciones y sucesos inesperados. Pero en el hogar, hasta las desviaciones respecto de la vida rutinaria cotidiana son dominadas de una manera que es definida por el estilo general en que las personas del hogar encaran las situaciones extraordinarias. Existe una manera –una manera probada– de enfrentar una crisis en la vida de trabajo, de dirimir problemas familiares, de establecer la actitud que se ha de adoptar ante la enfermedad e incluso la muerte. Dicho de manera paradójica, existe una manera rutinaria de tratar lo novedoso.

En términos de relaciones sociales, se puede decir que, en general, la vida en el hogar transcurre, de hecho o cuando menos potencial, en los llamados *grupos primarios*. Esta expresión, acuñada por Cooley[7] para designar la íntima relación cara a cara, se ha convertido en un elemento habitual, aunque discutido,[8] de los textos sobre sociología. Nos resultará útil analizar algunas de las implicaciones que encierra esta expresión tan ambigua.

Ante todo, debemos distinguir entre relaciones, cara a cara y relaciones íntimas. Una relación cara a cara presupone que quienes participan en ella comparten espacio y tiempo durante la relación. Por un lado, la comunidad de espacio significa que cada participante puede observar de modo inmediato el cuerpo del Otro, sus expresiones faciales, sus gestos, etc., como síntomas de su pensamiento. El campo de las expresiones del Otro se abre plenamente a las posibles interpretaciones, y el actor puede controlar en forma inmediata y directa, por la reacción de su copartícipe, el efecto de sus propios actos sociales. Por otro lado, significa que

7. Charles H. Cooley, *Social Organization*, Nueva York, 1909, caps.III al V.

8. Véase R. M. MacIver, *Society*, Nueva York, 1937, capítulo sobre "Primary Group and Large Scale Association" (esp. la nota de pág. 236); Edward C. Jandy, *Charles H. Cooley. His Life and Social Theory*, Nueva York, 1942, págs. 171-81; Ellsworth Faris, "Primary Group, Essence and Accident", *American Journal of Sociology*, vol. 30, julio de 1932, págs. 41-45; Frederick R. Clow, "Cooley's Doctrine of Primary Groups", *American Journal of Sociology*, vol, 25, noviembre de 1919, págs. 327-47.

determinado sector del mundo externo es igualmente accesible a todos los copartícipes en la relación cara a cara, que puede tocar, ver, oír, etc., las mismas cosas. Dentro de este horizonte común, hay objetos de interés común y de relevancia compartida; cosas con las cuales o sobre las cuales operar, de modo efectivo o potencial. La comunidad de tiempo se refiere menos a la medida del tiempo externo (objetivo) que comparten los copartícipes, que a la participación de cada uno de ellos en la vida interior del Otro en ese momento. En la relación cara a cara, puedo captar los pensamientos del Otro en un presente vivido, a medida que son elaborados y construidos; lo mismo puede hacer él con respecto a mi corriente de pensamiento, y ambos conocemos y tomamos en cuenta esta posibilidad. El Otro es para mí y yo soy para el Otro, no una abstracción, no un mero ejemplo de conducta típica, sino –precisamente por compartir un presente vivido en común– esa personalidad individual única en esa situación particular única. Estas son, en líneas muy generales, algunas de las características de la relación cara a cara, a la que preferimos denominar "relación del nosotros pura". Esta tiene, en verdad, gran importancia propia, ya que es posible demostrar que todas las demás relaciones sociales pueden –y, para ciertos fines, deben– ser interpretadas como derivación de la relación del nosotros pura. Sin embargo, es importante comprender que la relación del nosotros pura se refiere solamente a la estructura formal de relaciones sociales basada en la comunidad de espacio y tiempo, y que puede ser llenada con una gran variedad de contenidos, que presenten grados diversos de intimidad y anonimato. Sin duda, compartir el presente vivido de una mujer que amamos o de la persona con quien viajamos en el tren son tipos diferentes de relaciones cara a cara. No obstante, el concepto de Cooley sobre grupos primarios presupone un contenido específico de tal relación: la intimidad.[9] No podemos entrar aquí en el análisis de este mal definido término, para explicitar el cual habría que emprender una investigación sobre las capas involucradas de la personalidad, los esquemas de expresión e interpretación presupuestos, y el sistema común de relevancias al que se remiten los copartícipes. Limitémonos a decir que la categoría de *intimidad* es independiente de la relación cara a cara.

9. Aquí descartamos por completo la insostenible teoría de Cooley sobre los "ideales primarios", tales como la lealtad, la verdad, la servicialidad, la bondad, etcétera.

Pero la expresión "grupo primario", tal como es empleada en general, implica una tercera noción, independiente a su vez de cualquiera de las dos ya mencionadas: la del carácter recurrente de ciertas relaciones sociales. Este no se limita en modo alguno a las relaciones del nosotros puras y a las relaciones íntimas, aunque nuestros ejemplos se referirán a ellas. Un matrimonio, una amistad, un grupo familiar, un jardín de infantes, no consisten en una relación cara a cara primaria, permanente y estrictamente continua, sino en una serie de relaciones cara a cara sólo intermitentes. Dicho con mayor precisión, los llamados "grupos primarios" son situaciones institucionalizadas que permiten restablecer la relación interrumpida y continuarla donde fue interrumpida la última vez. Desde luego, no es seguro, sino sólo posible, que tal restablecimiento y continuación se produzcan. Sin embargo, tal como concibe Cooley el grupo primario, es rasgo característico que la existencia de tal posibilidad sea presupuesta por todos sus integrantes.

Hechas estas someras aclaraciones marginales, podemos atenernos, para nuestros propósitos, a lo que ya dijimos:en general, la vida en el hogar equivale a una vida en grupos primarios actuales o potenciales. Ahora queda claro qué significa esta afirmación: compartir con otros un sector del espacio y el tiempo –que incluye objetos circundantes como fines y medios posibles–, e intereses basados en un sistema de relevancias subyacente y más o menos homogéneo; significa, además, que los participantes en una relación primaria se experimentan unos a otros como personalidades singulares en un presente vivido, al seguir el despliegue de su pensamiento como un suceso en curso y compartir, por ende, sus anticipaciones del futuro en forma de planes, esperanzas o ansiedades; significa, por último, que cada uno de ellos tiene la posibilidad de restablecer la relación del nosotros, si es interrumpida, y continuarla como si no se hubiera producido ninguna intermitencia. Para cada copartícipe, la vida del Otro pasa a ser, de tal modo, una parte de su propia autobiografía, un elemento de su historia personal. Lo que es, lo que llegó a ser y lo que será son codeterminados por su participación en las múltiples relaciones primarias actuales o potenciales vigentes en el grupo del hogar.

Este es el aspecto que presenta la estructura social del mundo del hogar al hombre que vive en él; cambia totalmente para el hombre que

ha dejado el hogar, para quien la vida en el hogar ya no es accesible de manera inmediata. Ha penetrado, por así decir, en otra dimensión social que no abarca el sistema de coordenadas empleado como esquema de referencia para la vida en el hogar. Ya no experimenta como participante, en un presente vivido, las múltiples relaciones del nosotros que forman la textura del grupo del hogar. Al abandonarlo, ha reemplazado esas experiencias vividas por recuerdos, que conservan solamente lo que la vida en el hogar significaba hasta el momento en que él lo dejó. La secuencia ha llegado a un punto muerto. Lo que hasta entonces era una serie de constelaciones singulares, formadas por personas, relaciones y grupos particulares, recibe el carácter de meros tipos; esta tipificación determina inevitablemente una deformación de la estructura subyacente de relevancias. En cierta medida, lo mismo es válido con respecto a aquellos que dejó. Al interrumpirse la comunidad de espacio y de tiempo, por ejemplo, se ha restringido el campo dentro del cual se manifiestan y se abren a la interpretación las expresiones del Otro. La personalidad del Otro ya no es accesible como unidad; ha quedado desmenuzada. Ya no se posee la experiencia total de la persona amada, de sus gestos, de su manera de caminar y de hablar, de escuchar y de hacer cosas; quedan recuerdos, una fotografía, algunas líneas manuscritas, etc. Hasta cierto punto, la situación de las personas separadas es la de los que mueren; "partir, c'est mourir un peu".

Sin duda, siempre están los medios de comunicación, como la correspondencia. Pero quien escribe una carta se dirige a la tipificación del destinatario tal como lo conocía cuando se separaron, y este lee la carta como escrita por una persona que es típicamente la misma que dejó.[10] Presuponer tal tipicidad (y cualquier tipicidad) significa dar por sentada la probabilidad de que lo que antes era típico siga siéndolo en el futuro; en otras palabras, que la vida continuará siendo lo que ha sido hasta entonces: seguirán siendo relevantes las mismas cosas, regirá el mismo grado de intimidad en las relaciones personales, etc. Sin embargo, el mero cambio de ambiente hace que ambos atribuyan importancia a otras cosas y reevalúen viejas experiencias; en la vida de cada copartícipe

10. Véase un excelente análisis de la sociología de la carta epistolar en la obra de Georg Simmel *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1922, págs. 379-82.

habrán surgido nuevas experiencias, inaccesibles para el Otro. Muchos soldados en guerra se asombran al no encontrar en las cartas que les llegan del hogar ninguna comprensión de su situación, ya que aquellas insisten en la relevancia de cosas que no tienen ninguna importancia para ellos en ese momento, aunque les dedicarían mucha atención si tuvieran que abordarlas en el hogar. Este cambio del sistema de relevancias tiene su corolario en el grado cambiante de' intimidad. Aquí, el término "intimidad" designa solamente el grado de conocimiento seguro que tenemos de otra persona o de una relación social, un grupo, una pauta cultural o una cosa.

En lo que respecta a una persona, el conocimiento íntimo nos permite interpretar qué quiere expresar y prever sus acciones y reacciones. En la forma más elevada de la intimidad conocemos, como dice Kipling, el "alma desnuda" del Otro, pero la separación oculta a éste detrás de un extraño disfraz, difícil de eliminar. Desde el punto de vista del ausente, el anhelo de restablecer la vieja intimidad, no sólo con personas sino también con cosas, es la característica principal de lo que se llama "añoranza". Sin embargo, el cambio en el sistema de relevancias y en el grado de intimidad es experimentado de manera diferente por el ausente y por el grupo del hogar. Este último continúa su vida cotidiana dentro del esquema habitual. Es cierto que también este esquema habrá cambiado, y hasta de una manera más o menos abrupta. Pero los que han quedado en el hogar, aunque conscientes de este cambio, han convivido en este mundo cambiante, lo han experimentado como cambiante en lo inmediato, han adaptado su sistema interpretativo y se han ajustado al cambio. En otras palabras, el sistema puede haber cambiado en su totalidad, pero como sistema, sin haber sido nunca desbaratado ni destruido; aun modificado, sigue siendo un recurso útil para desempeñarse en la vida. El endogrupo tiene ahora otros objetivos y otros medios para alcanzarlos, pero sigue siendo un endogrupo.

El ausente tiene la ventaja de conocer el estilo general de este esquema. Sus experiencias previas pueden permitirle deducir qué actitud tomará su madre ante la tarea de administrar la casa bajo el sistema del racionamiento, cómo se sentirá su hermana en la fábrica de elementos bélicos, qué significa un domingo sin paseo.[11] Los que han quedado en el hogar no tienen experiencia inmediata de cómo vive el soldado en el frente. Hay

crónicas periodísticas y radiales, relatos de los que vuelven, películas en tecnicolor, propaganda oficial y extraoficial, que en conjunto constituyen un estereotipo de la vida del soldado que está "en algún lugar de Francia" o "en algún lugar del Pacífico". En su mayoría, estos estereotipos no se forman de modo espontáneo, sino que son dirigidos, sometidos a la censura por razones militares o políticas, y destinados a elevar el espíritu en el frente interno o aumentar la eficiencia de la producción bélica o la compra de bonos de guerra. Nada garantiza que lo que todas esas fuentes de información describen como típico sea también significativo para el miembro ausente del endogrupo. Todo soldado sabe que su estilo de vida depende del grupo militar al que pertenece, la tarea que le corresponde dentro de este grupo y la actitud de sus oficiales y camaradas. Esto es lo que cuenta, y no el parte que dice "sin novedad en el frente". Pero todo lo que le sucede en estas circunstancias específicas es *su* experiencia individual, personal y singular, cuya tipificación nunca admitirá. Cuando el soldado regresa y comienza a hablar, si lo hace, le desconcierta comprobar que sus oyentes, aun los que simpatizan con él, no comprenden la singularidad de esas experiencias individuales, que lo han convertido en otro hombre. Tratan de encontrar en sus informaciones características conocidas, absorbiéndolos en sus tipos preformados acerca de la vida del soldado en el frente. Para ellos, su relato apenas se diferencia en pequeños detalles de lo que han contado todos los que han vuelto, y de lo leído por ellos en revistas y visto en películas. Puede suceder así que muchos actos, vistos por quienes han quedado en el hogar como la mayor expresión de valentía, no sean para el soldado en combate otra cosa que una lucha por sobrevivir o el cumplimiento de un deber, y que, al mismo tiempo, muchos ejemplos de verdadera abnegación, sacrificio y heroísmo no sean advertidos o apreciados por los primeros.[12]

11. Esto, como es natural, no se verifica en el caso de una violenta destrucción del hogar por una catástrofe o por la acción enemiga; en tal caso, no sólo puede haber cambiado por completo el estilo general de vida del hogar, sino que este mismo puede haber dejado de existir. Entonces, el ausente queda "sin hogar" en un sentido real y no tiene dónde regresar.

12. Una encuesta efectuada por corresponsales de *Time* ("What Kind of Movies do G.I.'s Like?", 14 de agosto de 1944), se resume en esta conclusión: "Lo que más disgusta a los soldados, sin excepción, son las falsedades sobre la guerra y el heroísmo declamatorio".

Esta discrepancia entre la singularidad y decisiva importancia que el ausente atribuye a sus experiencias y el hecho de que las personas del hogar las seudotipifiquen atribuyéndoles una seudo-relevancia es uno de los mayores obstáculos para el mutuo restablecimiento de las relaciones del nosotros interrumpidas. Sin embargo, el éxito o el fracaso del retorno al hogar dependerán de la probabilidad de transformar esas relaciones sociales en relaciones recurrentes. Pero aunque tal discrepancia no perdure, la total solución de este problema seguirá siendo un ideal irrealizable.

El problema que aquí se plantea es nada menos que el de la irreversibilidad del tiempo interior, el mismo que Heráclito expresó al decir que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río; que Bergson analizó en su filosofía de la *durée*; que Kierkegaard describió como el problema de la "repetición"; que Péguy tenía presente cuando dijo que el camino que conduce de París a Chartres tiene otro aspecto que el que conduce de Chartres a París; y es el mismo del que se ocupa G. H. Mead, de una manera un tanto deformada, en su *Philosophy of the present*. El mero hecho de que envejezcamos, de que nuevas experiencias surjan de modo continuo dentro de nuestra corriente de pensamiento, de que experiencias anteriores reciban permanentemente significados interpretativos adicionales a la luz de esas nuevas experiencias que han modificado, en mayor o menor grado, nuestro estado de ánimo, todas estas características básicas de nuestra vida mental impiden que lo mismo se repita. Al ser recurrente, lo recurrente deja de ser lo mismo. Aunque se procure y anhele la repetición, lo que pertenece al pasado nunca puede ser reinstaurado en otro presente exactamente tal como era antes. En un comienzo, conllevaba anticipaciones vacías, horizontes de procesos futuros y referencias a probabilidades y posibilidades; ahora, la visión retrospectiva comprueba si esas anticipaciones se han concretado o no; las perspectivas han cambiado; lo que solamente estaba en el horizonte se ha desplazado hacia el centro de la atención o ha desaparecido por completo; las que antes eran probabilidades se han convertido en realidades o han demostrado ser imposibilidades; en resumen, una experiencia anterior tiene ahora otro sentido.

No corresponde, por cierto, emprender aquí un análisis de los complicadísimos problemas filosóficos del tiempo, la memoria y el significado

que esto entraña. Los mencionamos sólo por dos razones: primero, en el estado actual de las ciencias sociales siempre parece útil señalar que el análisis de un problema sociológico concreto, suficientemente profundizado, conduce de manera inevitable a ciertas cuestiones filosóficas básicas que los expertos en ciencias sociales no pueden eludir utilizando términos como "ambiente", "ajuste", "adaptación", "pauta cultural", etc., sin aclarar qué significan. En segundo lugar, este conjunto de problemas determina de modo decisivo la forma, cuando no el contenido, de la actitud del que vuelve al hogar, aunque no observe cambios sustanciales en la vida del endogrupo o en sus relaciones con él. Aun entonces, el hogar al que retorna no es en modo alguno el hogar que dejó o el hogar que recordaba y añoraba durante su ausencia. Y, por la misma razón, el que vuelve al hogar no es el mismo hombre que lo abandonó. No es el mismo ni para él ni para aquellos que esperan su retorno. Este enunciado es válido para cualquier tipo de vuelta al hogar. Aun al regresar al hogar después de unas breves vacaciones, comprobamos que el antiguo ambiente habitual tiene para nosotros un significado adicional, que deriva de nuestras experiencias durante nuestra ausencia y se basa en ellas. Sea cual fuere la evaluación concomitante, las cosas y los hombres, al menos al comienzo, tendrán otro rostro. Hará falta cierto esfuerzo para retransformar nuestras actividades en tareas de rutina y reactivar nuestras relaciones recurrentes con los hombres y las cosas. Y esto no es de extrañar, ya que nos propusimos que nuestras vacaciones fuesen una interrupción de nuestra rutina cotidiana.

Homero relata la llegada de los camaradas de Ulises a la isla de los lotófagos. Estos, en vez de matar a los intrusos, les dieron a comer sus flores de loto; y cada visitante, a medida que probaba esta planta dulce como la miel, iba perdiendo el deseo de retornar: prefería habitar para siempre entre los lotófagos, comiendo loto y dejando que en su espíritu se disipara toda nostalgia del hogar.

En cierta medida, todo el que vuelve al hogar ha experimentado el fruto mágico de lo extraño, ya sea dulce o amargo. Por más que nos domine la añoranza del hogar, siempre deseamos trasplantar al viejo esquema algo de los nuevos objetivos, de los medios recién descubiertos para concretarlos y de las habilidades y experiencias obtenidas en el exterior. En consecuencia, no puede asombrarnos que en junio de 1944,

una encuesta llevada a cabo por el Departamento de Guerra de Estados Unidos[13] señalara que el 40% de los veteranos dados de baja, a quienes se reencauzaba en la vida civil mediante estancias en "centros de separación" situados en la costa Este, no quisieran recobrar sus antiguos puestos ni desearan siquiera retornar a las comunidades donde antes vivían. En la Costa del Pacífico, ese porcentaje era aún mayor. En una pequeña ciudad un diario celebró el regreso del héroe local con un relato completo de sus hazañas, en las que había demostrado extraordinaria audacia, gran capacidad de liderazgo, resolución y disposición a asumir responsabilidades. La crónica terminaba enumerando las condecoraciones que, con toda justicia, se le habían concedido, y declarando que el teniente Fulano había gozado siempre del aprecio de su comunidad, donde durante años había vendido cigarros en un famoso almacén local. Este caso parece ser bastante típico. Durante años, un hombre joven vive en una pequeña ciudad como un hombre común, estimado por todos, pero cuya profesión, aunque muy honorable, no le ofrece ninguna posibilidad de demostrar su valía. Es muy posible que ni siquiera él mismo sepa de qué es capaz. La guerra le brinda tal oportunidad; se desempeña bien y recibe la recompensa que merece. ¿Es previsible y deseable que este hombre vuelva al hogar, no sólo junto a su familia y a su novia, sino también a su puesto de vendedor de cigarros? ¿No debemos prever que el teniente Fulano ha de aprovechar las facilidades acordadas por el parlamento mediante el "Acta de Derechos del Personal Militar" para obtener, en la vida civil, una situación más adecuada a sus aptitudes?

Lamentablemente, sin embargo –y aquí aludimos a un problema fundamental para el que retorna al hogar– no se justifica presuponer que las funciones sociales que han dado resultado dentro de un sistema de vida social seguirán dándolo trasplantadas a otro sistema. Esta formulación general se aplica especialmente al problema del ex combatiente que retorna. Desde el punto de vista sociológico, la vida militar presenta una extraña ambivalencia. Considerado como un endogrupo, el ejército se caracteriza por un grado excepcionalmente alto de restricciones, de disciplina impuesta de manera autoritaria sobre la conducta del individuo por una estructura normativa controladora. El sentido del deber y de la

13. Según *Time*, 12 de junio de 1944.

camaradería, de la solidaridad y la subordinación, son las principales características que se desarrollan en el individuo; todo esto, sin embargo, dentro de un marco de medios y fines impuesto por el grupo, y que están fuera de su elección. Estas características rigen tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra, pero en tiempo de guerra no regulan la conducta de los miembros del endogrupo en relación con los miembros del exogrupo, vale decir, el enemigo. Lejos de ello, la actitud del combatiente hacia el enemigo en la batalla es, y se supone que debe ser, lo contrario de la restricción disciplinaria. La guerra es el arquetipo de esa estructura social que Durkheim denomina estado de "anomia". El valor específico del guerrero reside en su voluntad y habilidad para vencer al Otro en una desesperada lucha por el poder, y no es fácil de utilizar dentro de la pauta de vida civil que ha prevalecido en las democracias occidentales. Además, el soldado que retorna al hogar vuelve a un endogrupo –el mundo del hogar del período de posguerra– que a su vez se distingue por cierto grado de anomia, de falta de control y disciplina. Descubre entonces que la anomia ya no es la estructura básica de sus relaciones con el exogrupo, sino una característica del endogrupo mismo, hacia cuyos miembros no puede aplicar las técnicas permitidas y exigidas dentro de la situación bélica de anomia. En este mundo civil, tendrá que elegir sus propios objetivos y los medios para alcanzarlos, sin poder depender ya de la autoridad y la guía ajenas. Se sentirá, en las palabras del profesor Waller, como un "niño huérfano".

Interviene también otro factor: en tiempo de guerra, los miembros de las Fuerzas Armadas gozan de un *status* privilegiado dentro del conjunto de la comunidad. "Para nuestros soldados, lo mejor" es algo más que una mera consigna. Es la expresión del merecido prestigio que se otorga a quienes quizá tengan que morir por su patria, o quienes, cuando menos, han debido abandonar su familia, sus estudios, sus ocupaciones y las comodidades de la vida civil en pro de un interés al cual la comunidad asigna un alto valor. El civil ve en el hombre de uniforme un combatiente actual o futuro; y, en verdad, así también se ve el hombre de uniforme, aunque se limite a cumplir tareas de oficina en alguna oficina del ejército norteamericano. No importa que esta ocupación sea más humilde; también para él, su incorporación a filas marcó un cambio decisivo en su vida. Pero el que vuelve al hogar después de ser dado de baja ha

sido despojado de su uniforme, y, con él, de su situación privilegiada dentro de la comunidad. Esto no significa que pierda inevitablemente el prestigio adquirido como defensor real o potencial de la patria, aunque la historia no indica que se asigne demasiada longevidad al recuerdo de la gloria. Esto obedece en parte, a la desilusión que se produce en el hogar cuando el ex combatiente no concuerda con el seudotipo del hombre a quien esperaban.

Esto conduce a una conclusión práctica. Mucho se ha hecho y se hará todavía más con el fin de preparar, para el necesario proceso de ajuste, al ex combatiente que retorna al hogar. Sin embargo, parece igualmente indispensable preparar también al grupo del hogar, cuyos integrantes deben aprender, mediante la prensa, la radio, el cinematógrafo, etc., que el hombre a quien esperan será otro, y no al que ellos imaginaban. Será una difícil tarea utilizar la maquinaria propagandística en la dirección opuesta, es decir, para destruir el seudotipo de la vida del combatiente y la vida del soldado en general y reemplazarlo por la verdad. Pero es indispensable desmontar la glorificación de un discutible heroísmo fabricado en Hollywood exponiendo el cuadro real de lo que esos hombres soportan, de cómo viven y de lo que piensan y sienten, cuadro no menos meritorio y evocativo. En un primer momento, no sólo el que regresa a su tierra natal descubre en ella un aspecto desusado. También él parece extraño a quienes lo esperan, y la niebla que lo rodea hace de él un desconocido. Tanto el que retorna al hogar como los que lo esperan necesitarán la ayuda de un mentor que "les haga saber qué ocurre".

"The Homecomer" publicado en
The American Journal of Sociology, Vol. 50, Nº 5 (1945)
Traducción de Nestor Míguez publicada en
A. Schütz, *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974

La relación entre establecidos y marginados

Norbert Elias

La comunidad suburbana aquí estudiada se caracteriza por una marcada división entre dos grupos de residentes: uno establecido desde antiguo y otro de conformación más reciente y cuyos miembros eran tratados como extraños por el grupo ya establecido. Éste cerraba filas ante aquéllos a los que estigmatizaban como personas de menor valía humano, al considerarlos carentes de la virtud humana superior, es decir, del carisma adscrito al grupo, que el grupo dominante se atribuía a sí mismo.

Así, esta pequeña comunidad de Winston Parva reproducía en miniatura un fenómeno humano de carácter universal y constante: los integrantes de grupos que, por disponer de *poder*, son más fuertes que otros grupos interdependientes, se consideran a sí mismos *mejores* seres humanos que los otros. El sentido literal del término "aristocracia" ilustra esta situación. Con esta palabra, la clase alta de Atenas –los guerreros esclavistas– refería aquellas relaciones de poder en virtud de las cuales su propio grupo ocupaba la posición dominante. La palabra significa literalmente el "gobierno del mejor". Aún hoy, el término "noble" mantiene la *doble* acepción de alto rango social y actitud altamente valorada; al igual que "villano" puede referir tanto la extracción social baja como la actitud censurable.

Es la imagen que de sí mismos suelen tener los grupos que en virtud de una mayor concentración de poder cuentan con una posición de superioridad sobre otros grupos con los que interactúan: ya se trate de contextos genéricos –como señores feudales y "villanos", "blancos" y "negros", gentiles y judíos, protestantes y católicos y viceversa, hombres y mujeres, grandes potencias y pequeños Estados–, o de contextos circunscritos, como en el del barrio de Winston Parva, con una clase obrera autóctona y una nueva clase obrera llegada posteriormente. En todos estos casos el grupo más poderoso se considera "mejor", dotado de una

especie de carisma de grupo, de una determinada virtud que todos sus integrantes comparten y de la que carecen los otros. Es más, en todos esos casos los "superiores" pueden lograr que los menos poderosos sientan esa carencia, es decir, se consideren a sí mismos como seres humanos inferiores.

¿Cómo ocurre esto? ¿Cómo alimentan los integrantes de un grupo la creencia no ya sólo de que son más poderosos sino que son mejores seres humanos que los integrantes de otros grupos? ¿Cómo logran imponer esa creencia en su propia superioridad a los que tienen menos poder? El estudio realizado en Winston Parva aborda estas cuestiones, y otras conexas, y lo hace desde el análisis de los distintos grupos asentados en una misma barriada.

De las conversaciones con la gente del lugar se infería rápidamente que los residentes en una determinada zona eran las "viejas familias" y que éstas se consideraban a sí mismas "mejores", es decir, personas superiores a las que vivían en una zona contigua urbanizada posteriormente. Rehuían todo contacto social con los nuevos residentes, salvo por motivos estrictamente laborales, y los tildaban a todos indistintamente como personas inferiores y, en definitiva, como personas ajenas al lugar, es decir, como extraños. Los nuevos vecinos, por su parte, al cabo de un tiempo, parecían aceptar, con algo de desconcertada resignación, su pertenencia a un grupo inferior en virtudes y respetabilidad, lo cual, a tenor de sus conductas efectivas, se reveló como justificado tan sólo para una pequeña minoría. Así, en esta pequeña comunidad se reproducía una pauta aparentemente universal de toda compresencia de establecidos y extraños: el grupo establecido atribuye a sus integrantes cualidades humanas superiores; excluye el trato social con los extraños, salvo por motivos de trabajo; el tabú sobre este trato se preservaba a través de distintos mecanismos de control social como los comentarios elogiosos para quienes lo respetaban y los comentarios acusatorios contra los que supuestamente incumplían el tabú.

El análisis de una pauta universal en un contexto reducido como el de una barriada impone obviamente algunas limitaciones, pero también ofrece ventajas: permite analizar en el detalle, microscópicamente, unos fenómenos que también se dan en unidades sociales mucho más grandes y complejas. Se puede construir un modelo explicativo a pequeña escala partiendo de la hipótesis de que puede, con las debidas comprobaciones, ampliaciones y matizaciones, explicar idénticas dinámicas en unidades de mayor tamaño. En este sentido, el modelo que resulta del estudio de una pequeña comunidad como Winston Parva puede servir como una especie de "paradigma empírico". Aplicado a otras configuraciones sociales más complejas, sirve de referencia para entender mejor las características estructurales que comparten, así como las razones por las que, cambiando condiciones, las configuraciones operan y se desarrollan de distinta manera.

Un visitante casual, al caminar por las calles de ambos sectores de Winston Parva, quizás se sorprendiera al advertir que los habitantes de una parte tenían de sí mismos la idea de ser claramente superiores a los de la otra; aunque, por lo que a la calidad de las viviendas se refiere, las diferencias entre las dos partes no fueran especialmente evidentes. Y no dejaba de resultar sorprendente que los residentes en uno de los sectores sintieran la necesidad, y fueran capaces, de tratar a los del otro sector como inferiores y, hasta cierto punto, lograr que éstos *se sintieran* inferiores, por cuanto entre los residentes de ambas zonas no había diferencias de nacionalidad o de procedencia étnica, de "color" o "raza"; ni diferencias en sus empleos, sus ingresos o su formación educativa, es decir, pertenecían todos a la misma clase social: a la clase obrera. La única diferencia era la apuntada: un grupo lo integraban los viejos residentes, establecidos allí desde hacía dos o tres generaciones, y el otro, los recién llegados.

¿Qué llevó a los integrantes del primer grupo a considerarse pertenecientes a una categoría superior y mejor de seres humanos? ¿Qué recursos de poder les permitían afirmar su superioridad e infundir sentimientos de inferioridad en los integrantes del otro grupo? Este tipo de configuraciones suelen encontrarse en contextos con diferencias étnicas o nacionales, o de otro tipo ya mencionadas, y suele ocurrir que en estos casos fácilmente pasan desapercibidos otros rasgos fundamentales. Pero en Winston Parva se movilizó todo el arsenal de superioridad y desprecio en las relaciones entre dos grupos que se diferenciaban únicamente por el tiempo que llevaban residiendo en el lugar. Aquí se podía observar cómo la "antigüedad" del grupo, con todo lo que implica, bastaba para generar un grado de cohesión, de identificación colectiva, de man-

comunidad de normas, que generara en unas personas la gratificante euforia ligada a la conciencia de pertenecer a un grupo superior y el paralelo desprecio hacia los otros grupos.

Por otro lado, lo observado en Winston Parva, ponía de manifiesto las limitaciones de toda teoría que pretenda explicar las disparidades de poder exclusivamente en términos de posesión monopolística de objetos no humanos como armas o medios de producción, y desatienda los aspectos configuracionales de dichas disparidades, que se deben a diferencias en el grado de organización de los hombres implicados. Como poco a poco se iba viendo en Winston Parva, estos aspectos –especialmente las diferencias en el grado de cohesión interna y de control comunal– pueden resultar decisivas en el reparto de poder entre grupos; esto es algo que puede observarse efectivamente en muchos casos. En esta pequeña comunidad el mayor poder del grupo establecido se debía en gran parte al aspecto configuracional: al alto grado de cohesión entre familias que se conocían desde hacía dos o tres generaciones, frente a los a los nuevos residentes, extraños no sólo para los antiguos residentes, sino también entre ellos mismos. Gracias a su mayor capacidad de cohesión y a la activación de esa cohesión a través del control social, los residentes más antiguos lograban hacerse con los cargos de las instituciones locales, como el consejo municipal, la parroquia o las asociaciones de ocio, y excluir a los residentes del nuevo sector que, como grupo, carecían de cohesión interna. Así, la exclusión y estigmatización de los nuevos vecinos por parte de los establecidos eran armas poderosas que éstos usaban para preservar su identidad, reafirmar su superioridad y mantener a los otros a raya.

Estábamos ante la manifestación especialmente pura de una causa del reparto diferenciado de poder entre grupos interrelacionados que también suele intervenir en muchos otros contextos sociales pero que suele quedar ocultada por otras características de diferenciación más patentes como la raza o la clase social. De una observación más atenta cabe inferir que también en estos otros contextos sociales existen grupos más cohesionados que otros y que esta mayor cohesión les confiere mayor poder al tiempo que la capacidad de ocupar puestos de poder que redunda en su cohesión y en su capacidad de excluir a los demás, de ahí que usemos las categorías de *establecidos* y *marginados*.

Aunque las fuentes de poder sobre los que descansan la superioridad social y los sentimientos de superioridad humana del grupo establecido en relación con un grupo marginado puedan variar, las configuraciones establecidos-marginados presentan en contextos diversos características y regularidades comunes, que pudimos descubrir en el pequeño marco de Winston Parva. Una vez identificadas, pudimos reconocerlas con mayor claridad en otros contextos, quedando patente que el concepto de relaciones establecidos-marginados llena un vacío en nuestro instrumentario conceptual que nos impedía percibir y explicar tanto la unidad estructural como las variaciones de este tipo de relaciones.

Un ejemplo concreto de estas regularidades estructurales de las relaciones entre establecidos y marginados puede ayudar a descubrir otros casos. Como reveló el estudio de Winston Parva, los grupos de establecidos tienden a atribuirle al grupo marginado las "malas" características del "peor" de su segmento, es decir, de su minoría anómica. Al mismo tiempo, la imagen que de sí mismo tiene el grupo establecido tiende a reflejar las características de su segmento más ejemplar, aquel que más normas dicta y respeta, es decir, el que reúne a la minoría de sus "mejores" integrantes. Esta doble distorsión del *pars pro toto* –la parte por el todo– permite al grupo establecido demostrar que están en lo cierto, tanto ante sí mismo como ante los marginados, es decir, ilustrar con hechos la existencia de un grupo "bueno" y de otro "malo".

Las condiciones en virtud de las cuales un grupo logra denigrar a otro –es decir, la sociodinámica de la estigmatización– merecen ser estudiadas. Esta cuestión se advertía de inmediato conversando con los residentes de la parte vieja de Winston Parva: todos coincidían en que "los de allá", de la parte nueva, eran peor gente. La tendencia de unos a estigmatizar a otros que se da en todo el mundo se daba aquí, en una pequeña comunidad, entre dos grupos homogéneos en términos de nacionalidad y clase social, y podía analizarse de manera más inmediata. Se advertía fácilmente que la capacidad de un grupo de colocarle a otro la marca de inferioridad humana y de lograr que éste no se la pudiera arrancar, era una función de la específica configuración que conformaban los dos grupos, es decir, que el análisis debía hacerse desde un enfoque figuracional. Hoy en día, el problema de la estigmatización social suele abordarse como si se tratara simplemente de personas que a título individual

muestran una enorme aversión contra otras consideradas como a título individual. Y este fenómeno suele conceptualizarse como *prejuicio*. Pero este enfoque implica tratar como actitudes individuales algo que no puede comprenderse sin tomar en consideración las actitudes del grupo e impide distinguir, y relacionar, la estigmatización grupal del prejuicio individual. En Winston Parva, y en general, los miembros de un grupo no denigran a los otros por sus cualidades individuales sino por ser miembros de otro grupo al que consideran diferente e inferior al propio. La cuestión del "prejuicio social" no se explica exclusivamente en términos de estructura de la personalidad de los individuos, sino que conviene tener en cuenta la configuración formada por dos (o más) grupos, es decir, conocer la naturaleza de su *interdependencia*.

El elemento clave es aquí el reparto desigual de poder entre los grupos, y las consiguientes tensiones que se generan, y es también la condición decisiva de toda estigmatización de un grupo marginal por uno establecido. Un grupo sólo puede estigmatizar efectivamente a otro si está bien establecido en posiciones de poder de las que el grupo estigmatizado es excluido. Mientras sea así, el estigma de la desgracia colectiva asociado a los marginados puede seguir prolongándose. El desprecio absoluto y la estigmatización unilateral de unos marginados sin posibilidad de respuesta –caso de los intocables frente a las castas superiores en la India o los esclavos africanos en Estados Unidos– indican un reparto de poder extremadamente desigual. El estigma de la "inferioridad como ser humano" es un arma que los grupos superiores usan contra otros grupos en una lucha por el poder y por conservar su predominio social. En esta situación el estigma lanzado por el grupo más poderoso sobre otro de poder inferior suele acabar formando parte de la imagen que de sí mismo tiene este último, y por esa vía lo debilita y desarma aún más. Así, el poder de estigmatizar a otros disminuye, o incluso cambia de dirección, cuando un grupo pierde la capacidad de conservar su monopolio sobre los principales recursos de poder disponibles en una sociedad y la capacidad de excluir a otros grupos interdependientes –los anteriormente marginados– de la participación en estos recursos. Tan pronto como disminuyen las disparidades de poder, los anteriormente marginados tienden a vengarse. Recurren entonces a la contra-estigmatización, caso de los negros en Estados Unidos, los pueblos antes some-

tidos a la dominación europea en África o los obreros industriales –una clase antaño sometida– en Europa.

Esto basta para indicar por qué el tipo de estigmatización –o de "prejuicio" entre grupos– observado a pequeña escala en Winston Parva, exige el estudio de la estructura de la relación entre los dos grupos de esa comunidad, estructura que confiere a uno el poder de condenar al otro a la exclusión. Había que determinar las características estructurales que hacían que los dos grupos de Winston Parva se relacionaran de tal modo que los integrantes de uno de los grupos se sintiera en la necesidad, y contara con los recursos a tal fin, de tratar a los del otro colectivamente con desprecio, es decir, como personas humanamente menos valiosa que ellos.

En Winston Parva este problema se planteaba con particular nitidez por cuanto las teorías al uso sobre el reparto desigual de poder no resultaban pertinentes. Los dos grupos, como se ha dicho, no se diferenciaban por su clase social, nacionalidad, procedencia étnica o racial, adscripción religiosa o nivel de educación. La diferencia principal era precisamente que uno era un grupo de antiguos residentes establecidos en la vecindad desde hacía dos o tres generaciones, mientras el otro era de recién llegados. La relevancia sociológica de esta diferencia radicaba en la distinta cohesión interna de cada grupo: uno muy integrado, otro no. Las disparidades de cohesión e integración como un aspecto de las disparidades de poder probablemente no hayan sido aún objeto de la atención que merecen. En Winston Parva su relevancia como causa de las desigualdades de poder era patente.

El funcionamiento de esa relación en Winston Parva resultó bastante evidente. El grupo de las "viejas familias", cuyos miembros se conocían desde hacía más de una generación, había creado en su interior un modo de vida y un conjunto de normas. Respetaban ciertas pautas y se enorgullecían por ello. Así, sintieron la llegada de nuevos residentes como una amenaza contra su modo de vida, aunque los nuevos vecinos fueran connacionales. Para el grupo de la parte antigua de Winston Parva, el sentido de su propio estatus social y de su pertenencia estaba estrechamente ligado a su vida comunitaria y su tradición. Para preservar lo que para ellos representaba un valor elevado, cerraron filas frente a los recién llegados, protegiendo así su identidad de grupo y asegurando su supe-

ioridad. Ésta es una situación conocida. Muestra claramente cómo se complementan el superior valor humano –es decir, el carisma de grupo– que los establecidos se atribuyen a sí mismos, y las características "malas" –la deshonra grupal– que los establecidos atribuyen a los marginados. Dado que los recién llegados eran extraños, no sólo para los establecidos sino también unos para otros, carecían de cohesión, no estaban en condiciones de cerrar filas por su parte y reaccionar.

La complementariedad del carisma del (propio) grupo y la deshonra del (otro) grupo es uno de los aspectos más importantes de las relaciones entre establecidos y marginados del tipo presente en Winston Parva. Vale la pena detenerse sobre este punto ya que proporciona una clave para explicar las barreras emocionales que en este tipo de figuraciones se generan entre los establecidos para evitar todo trato cercano con los marginados. Sin duda, estas barreras explican la extrema rigidez que pueden adoptar los establecidos frente a los marginados, perpetuándose el tabú del trato social cercano durante generaciones, aun cuando su predominio social, es decir, su excedente de poder, haya mermado.

Los mecanismos de la estigmatización no pueden comprenderse adecuadamente sin analizar la imagen que una persona tiene de la posición de su propio grupo frente a otros grupos y de su propia posición dentro de su grupo. Como ya se ha dicho, grupos con un poder superior se atribuyen un carisma de grupo distintivo, tanto a sí mismos como colectivo como a sus integrantes ya sean familias o individuos. Todos los que "forman parte" participan de este carisma. Pero esto tiene un precio: la participación de la superioridad y del carisma del grupo es, en cierto modo, el premio a la sumisión a las normas del grupo. Cada integrante tiene que someter su conducta a determinadas pautas de control afectivo. El orgullo de encarnar en la propia persona el carisma del grupo y de pertenecer y representar a un grupo poderoso, y, según la propia percepción personal, humanamente superior, está funcionalmente ligado a la disposición a someterse a las obligaciones que impone la pertenencia al grupo. Al igual que en otros casos, la lógica de las emociones es clara: el poder superior está ligado a la valía humana y ésta a una gracia especial concedida por la naturaleza o los dioses. La gratificación de participar del carisma de grupo es un premio por el sacrificio personal de someterse a las normas del grupo.

Por supuesto, los establecidos consideran que los integrantes de grupos marginados no son capaces de respetar esas normas y restricciones. En Winston Parva, los marginados eran percibidos, al igual que en cualquier otra parte, como anómicos tanto colectiva como individualmente. Por eso, el contacto estrecho con ellos suscita sensaciones desagradables. Pone en peligro las defensas del grupo establecido contra las infracciones de sus normas y tabúes, de cuya observancia depende tanto la posición de cada integrante ante sus compañeros de grupo como su autoestima, orgullo e identidad como miembro del grupo dominante. La cohesión entre los establecidos sirve ciertamente para preservar el poder superior del grupo. Por otro lado, el rechazo de todo contacto estrecho con los marginados reúne todas las características emocionales del llamado "miedo a la contaminación". Dado que los marginados son vistos como anómicos, para un miembro de un grupo establecido el contacto estrecho con ellos entraña un peligro de "infección anómica" y puede acabar resultando sospechoso de infringir las normas del grupo simplemente por tener alguna relación con miembros del grupo marginado. En consecuencia, el integrado que tenga trato con marginados se arriesga a perder el estatus dentro de su propio grupo. Puede perder el respeto de los demás miembros, ante la sospecha de que ya no participa del superior valor humano que se atribuye el grupo.

Los conceptos efectivamente usados por los grupos establecidos para estigmatizar varían con las características sociales y las tradiciones de los grupos implicados. A menudo dichos conceptos carecen por completo de sentido fuera del contexto específico en que se usan y, sin embargo, logran herir profundamente a los marginados, también porque el grupo establecido suele tener un aliado en una voz interior de los socialmente inferiores. A menudo, los mismos nombres con que se designan los grupos en situación de marginalidad denotan, incluso a oídos de sus propios miembros, inferioridad. Por ello la estigmatización puede ejercer un efecto paralizante sobre los grupos con menos poder. Aunque el poder de estigmatizar requiere también de otros recursos de poder, la estigmatización representa un arma nada despreciable en las tensiones y conflictos derivados del reparto de poder. Puede debilitar, pasajeramente, la capacidad de reacción de los grupos con menos poder. La estigmatización puede ayudar incluso a perpetuar por un tiempo la

rioridad. Ésta es una situación conocida. Muestra claramente cómo se complementan el superior valor humano –es decir, el carisma de grupo– que los establecidos se atribuyen a sí mismos, y las características "malas" –la deshonra grupal– que los establecidos atribuyen a los marginados. Dado que los recién llegados eran extraños, no sólo para los establecidos sino también unos para otros, carecían de cohesión, no estaban en condiciones de cerrar filas por su parte y reaccionar.

La complementariedad del carisma del (propio) grupo y la deshonra del (otro) grupo es uno de los aspectos más importantes de las relaciones entre establecidos y marginados del tipo presente en Winston Parva. Vale la pena detenerse sobre este punto ya que proporciona una clave para explicar las barreras emocionales que en este tipo de figuraciones se generan entre los establecidos para evitar todo trato cercano con los marginados. Sin duda, estas barreras explican la extrema rigidez que pueden adoptar los establecidos frente a los marginados, perpetuándose el tabú del trato social cercano durante generaciones, aun cuando su predominio social, es decir, su excedente de poder, haya mermado.

Los mecanismos de la estigmatización no pueden comprenderse adecuadamente sin analizar la imagen que una persona tiene de la posición de su propio grupo frente a otros grupos y de su propia posición dentro de su grupo. Como ya se ha dicho, grupos con un poder superior se atribuyen un carisma de grupo distintivo, tanto a sí mismos como colectivo como a sus integrantes ya sean familias o individuos. Todos los que "forman parte" participan de este carisma. Pero esto tiene un precio: la participación de la superioridad y del carisma del grupo es, en cierto modo, el premio a la sumisión a las normas del grupo. Cada integrante tiene que someter su conducta a determinadas pautas de control afectivo. El orgullo de encarnar en la propia persona el carisma del grupo y de pertenecer y representar a un grupo poderoso, y, según la propia percepción personal, humanamente superior, está funcionalmente ligado a la disposición a someterse a las obligaciones que impone la pertenencia al grupo. Al igual que en otros casos, la lógica de las emociones es clara: el poder superior está ligado a la valía humana y ésta a una gracia especial concedida por la naturaleza o los dioses. La gratificación de participar del carisma de grupo es un premio por el sacrificio personal de someterse a las normas del grupo.

Por supuesto, los establecidos consideran que los integrantes de grupos marginados no son capaces de respetar esas normas y restricciones. En Winston Parva, los marginados eran percibidos, al igual que en cualquier otra parte, como anómicos tanto colectiva como individualmente. Por eso, el contacto estrecho con ellos suscita sensaciones desagradables. Pone en peligro las defensas del grupo establecido contra las infracciones de sus normas y tabúes, de cuya observancia depende tanto la posición de cada integrante ante sus compañeros de grupo como su autoestima, orgullo e identidad como miembro del grupo dominante. La cohesión entre los establecidos sirve ciertamente para preservar el poder superior del grupo. Por otro lado, el rechazo de todo contacto estrecho con los marginados reúne todas las características emocionales del llamado "miedo a la contaminación". Dado que los marginados son vistos como anómicos, para un miembro de un grupo establecido el contacto estrecho con ellos entraña un peligro de "infección anómica" y puede acabar resultando sospechoso de infringir las normas del grupo simplemente por tener alguna relación con miembros del grupo marginado. En consecuencia, el integrado que tenga trato con marginados se arriesga a perder el estatus dentro de su propio grupo. Puede perder el respeto de los demás miembros, ante la sospecha de que ya no participa del superior valor humano que se atribuye el grupo.

Los conceptos efectivamente usados por los grupos establecidos para estigmatizar varían con las características sociales y las tradiciones de los grupos implicados. A menudo dichos conceptos carecen por completo de sentido fuera del contexto específico en que se usan y, sin embargo, logran herir profundamente a los marginados, también porque el grupo establecido suele tener un aliado en una voz interior de los socialmente inferiores. A menudo, los mismos nombres con que se designan los grupos en situación de marginalidad denotan, incluso a oídos de sus propios miembros, inferioridad. Por ello la estigmatización puede ejercer un efecto paralizante sobre los grupos con menos poder. Aunque el poder de estigmatizar requiere también de otros recursos de poder, la estigmatización representa un arma nada despreciable en las tensiones y conflictos derivados del reparto de poder. Puede debilitar, pasajeramente, la capacidad de reacción de los grupos con menos poder. La estigmatización puede ayudar incluso a perpetuar por un tiempo la

superioridad de estatus de un grupo cuya predominio ha disminuido o incluso desaparecido.

Todas las sociedades disponen de expresiones para estigmatizar a otros grupos y que sólo surten efecto en cada contexto específico. Su capacidad de herir depende de la conciencia que tenga tanto quien las usa como el ofendido de que la humillación que implican está respaldada por un grupo, el establecido, que tiene más poder que el grupo estigmatizado. Todos esos términos simbolizan el hecho de que los miembros de un grupo marginal pueden ser humillados por no saber respetar las normas del grupo superior, es decir, por ser, respecto a esas normas, anómicos. En casos así, nada hay más característico de un reparto muy desigual del poder que la incapacidad de los grupos marginados de desquitarse estigmatizando al grupo dominante. Aun cuando dispongan para la comunicación entre ellos de expresiones en ese sentido éstas no sirves como arma frente a los dominantes, no logran avergonzarles por cuanto al ser el poder de cada grupo muy desigual, la expresión estigmatizadora no significa nada para el dominante, no le hiere. Si empieza a sentirse ofendido es que está cambiando el reparto de poder.

Ya se ha señalado que la estigmatización de los marginados presenta ciertos rasgos comunes entre a las distintas configuraciones entre establecidos y marginados. La anomia es tal vez el reproche más frecuentemente lanzado contra éstos; es habitual que se les considere poco fiables, indisciplinados y anárquicos. Así se refería el Seudo-Jenofonte, un aristócrata exiliado de Atenas perteneciente a la llamada oligarquía vieja, al *demos*, es decir, a los artesanos libres, mercaderes y campesinos que establecieron el "gobierno del *demos*", la democracia:

> En todo el mundo la aristocracia se opone la democracia. Pues la disciplina, la obediencia a las leyes y el más estricto respeto por todo lo que es bueno es el rasgo natural de aristocracia; las características naturales del *demos* en cambio son la extrema ignorancia, la falta de disciplina y la inmoralidad... Lo que tú consideras anárquico es precisamente la base sobre la que descansa la fuerza del *demos*.

Esta similitud a través del tiempo y del espacio de las pautas de estigmatización no deja de resultar sorprendente. Pero los síntomas de inferioridad humana, que un grupo poderoso de establecidos percibe más directamente en los miembros de un grupo marginado menos poderoso y que sirve a sus miembros para justificar su propia posición de superioridad, suelen darse efectivamente en los miembros del grupo inferior por causa de su menor poder, por la simple condición de marginado y por el oprobio y opresión que padecen. Esas condiciones son, en cierta medida, las mismas en todo el mundo. La pobreza, es decir, un bajo nivel de vida, es una de ellas. Pero hay otras que, en términos humanos, no son menos importantes como el estar expuesto permanentemente a las órdenes arbitrarias de los superiores, la humillación de quedar excluido de sus filas o las actitudes de deferencia inculcadas al grupo "inferior". Incluso, donde la disparidad de poder es muy grande, los grupos marginados se perciben a sí mismos desde las categorías que les atribuyen sus opresores; es decir, que se consideran efectivamente incapaces de cumplir con las normas de aquéllos y se sienten por ello inferiores. Así, de la misma manera que los establecidos interpretan su mayor poder como un signo de su superior valía humana, los marginados, cuando las diferencias de poder son muy grandes y la subordinación resulta ineludible, viven su inferior poder como una inferioridad humana. Así, un análisis de los casos más extremos de desigualdad de poder entre establecidos y marginados, donde el impacto sobre la estructura de la personalidad de los marginados resulta patente, puede ayudar a percibir mejor los rasgos de personalidad en situaciones donde la desigualdad de poder es menos marcada y la pobreza, la deferencia y el sentido de inferioridad están más atenuados. La exploración de los diversos aspectos de las experiencias ligadas a las figuraciones establecidos-marginados permite acceder a unos niveles de la experiencia humana en los que las diferencias culturales no inciden tanto.

Grupos establecidos que disponen de un gran margen de poder tienden a percibir a sus grupos marginados no sólo como incorregibles infractores de las leyes y normas (de los establecidos) sino también como no especialmente limpios. En Winston Parva el oprobio de la suciedad relacionado con los marginados era relativamente tímido (y referido sólo a la "minoría de los peores"). No obstante, los miembros de las "familias viejas" abrigaban la sospecha de que en las casas "de allá", especialmente en las cocinas, no reinaba la debida pulcritud. Casi siempre los

miembros de grupos establecidos –y aun más los de grupos en ascenso que aspiran a convertirse en establecidos– presumen de ser más limpios que los marginados, en sentido tanto literal como figurado; y, dadas las condiciones más precarias de muchos grupos marginados, suele ser cierto. La sensación extendida entre los grupos establecidos de que el contacto con miembros de un grupo marginal contamina, se refiere a la infección tanto con la anomia como con la suciedad.

En casos de gran disparidad de poder y de consiguiente gran opresión, los grupos marginales suelen verse como sucios y apenas humanos. He aquí un ejemplo, la descripción de los Burakumin (a los que se solía llamar "Eta" que significa literalmente "lleno de mugre"), un antiguo grupo marginal del Japón:

> Esta gente vive en peores viviendas, tiene peor nivel de educación, ocupa empleos más duros y peor remunerados y se vuelven criminales más fácilmente que los japoneses comunes. Pocos japoneses comunes cultivarán a sabiendas el trato social con ellos. Aún menos permitirán que su hijo o hija se case con una familia proscrita. Y lo extraño en todo esto es que no hay ninguna diferencia física evidente entre los descendientes de los proscritos y los demás japoneses...
>
> Siglos de discriminación, de trato como "subhumanos" y de una indoctrinación que les ha hecho creer que no merecen participar de la vida japonesa normal, han marcado la mentalidad de los Burakumin... Preguntado un Burakumin sobre si se sentía igual a los japoneses corrientes, respondió: "No, nosotros matamos animales. Nosotros somos sucios y hay gente que cree que no somos humanos". Preguntado: "¿Cree que son ustedes ser humanos?". Respondió (tras una larga pausa): "No sé... somos mala gente, y somos sucios". [Mark Frankland, "Japan's Angry Untouchables", *Observer Magazine*, 2 noviembre 1975, págs. 40 ss.]

Atribúyase un nombre estigmatizante a un grupo y éste podrá acabar justificándolo. En Winston Parva, incluso el segmento más despreciado del grupo marginal tenía alguna capacidad de reacción, aunque subrepticiamente. Hasta qué punto la vergüenza de los marginados provocada por la estigmatización de los establecidos produce o no parálisis, produce una respuesta agresiva y contestataria, dependerá de la situación glo-

bal. Esto observamos en Winston Parva:

> Los niños y los adolescentes de la minoría despreciada del nuevo barrio eran evitados, rechazados y excluidos por sus "respetables" coetáneos del "pueblo" aun con mayor decisión y brutalidad de lo que lo eran sus padres, porque el "mal ejemplo" de aquellos amenazaba las cortapisas en virtud de las cuales los jóvenes respetables se ceñían a las normas no obstante sus rebeldes instintos juveniles; y, en razón del rechazo que sentían, los jóvenes más impulsivos de la minoría trataban de desquitarse comportándose mal a propósito. El saber que podían molestar a aquellos que los rechazaban y despreciaban con un comportamiento bullicioso, destructor y ofensivo, era un incentivo más para "comportarse mal". Con gusto hacían justamente aquellas cosas que se les imputaba, para vengarse contra quienes se las imputaban.

Y a propósito de los Burakumin:

> Estas auto-identificaciones de las minorías pueden llevar a la retirada en *ghettos* o, de ser necesario o conveniente algún contacto con la mayoría, a asumir roles sociales desviados frente al grupo mayoritario. Los roles desviados suelen esconder un alto grado de hostilidad hacia toda forma de autoridad ejercida por los miembros de la mayoría. Estos sentimientos son una consecuencia de la explotación experimentada generación tras generación [...] Los hijos de los proscritos son más propensos a la agresividad y en cierta medida actúan efectivamente de acuerdo con el estereotipo que se les atribuye. [Ben Whitaker, "Japan's Outcasts: The Problem of the Burakumin", en Ben Whitaker (ed.), *The Fourth World: Victims of Group Oppression*, London, Sidgwick & Jackson, 1972, pág. 316.]

Se acostumbra a explicar las relaciones grupales como las descritas en términos de diferencias raciales, étnicas o también religiosas, pero lo cierto es que ninguna de esas explicaciones encaja aquí. Desde el punto de vista étnico, la minoría de los Burakumin tiene la misma procedencia que la mayoría de los japoneses. Según parece, son descendientes de grupos profesionales de poco prestigio social como los relacionados con la muerte, el nacimiento, con el sacrificio de animales y con los produc-

tos derivados de éstos. Con el proceso de civilización liderado por los guerreros y los sacerdotes aplicando las doctrinas sintoísta y budista, estos grupos quedaron proscritos y, a partir del siglo XVI, sometidos a una segregación hereditaria. El contacto con ellos se percibía como contaminante. Algunos de ellos debían añadir un trozo de cuero sobre la manga de sus kimonos. Los matrimonios con la mayoría japonesa estaban estrictamente prohibidos.

A pesar de que las diferencias entre los proscritos y el resto de los japoneses deriva de una relación establecidos-marginados con orígenes puramente sociales, estudios recientes indican que los marginados presentan numerosas características que se suelen adscribir a las diferencias raciales o étnicas. Así, por ejemplo, informes recientes de psicólogos japoneses demuestran que, en una misma escuela, hay una diferencia recurrente entre las calificaciones obtenidas en las pruebas de inteligencia y rendimiento por los niños de la mayoría y los de la minoría proscrita. Muchos otros estudios demuestran efectivamente que crecer en un grupo de marginados estigmatizados puede acarrear determinadas deficiencias intelectuales y emocionales. Y no resulta casual que en relaciones entre establecidos y marginados que no tienen que ver con diferencias raciales y étnicas se encuentren rasgos que también se presentan en relaciones basadas en estas diferencias.

Las pruebas disponibles sugieren por lo tanto que las diferencias individuales en el desarrollo no se deben en última instancia a factores raciales o étnicos, sino a la dinámica de la relación entre un grupo establecido poderoso y capaz de cerrar filas y un grupo de marginados desprovisto de poder y excluido. Las denominadas "relaciones raciales" son en el fondo relaciones entre establecidos y marginados de un tipo específico. El hecho de que los miembros de ambos grupos se distingan por su apariencia física o por sus modismos lingüísticos no sería entonces más que un signo que permite identificar más fácilmente a los miembros del grupo marginado. El concepto de "prejuicio racial" tampoco parece muy consistente. Los sentimientos de aversión, desprecio u odio que profesan los miembros de un grupo establecido contra los de uno de marginados, y su temor a ser ensuciados por el contacto con éstos, no dependen de la apariencia física, tanto es así que, como en el caso de los Burakumin, la identificación puede imponerse *ex post*, con una marca exterior.

Así, cabe considerar que el uso, generalizado tanto en la sociología como en la sociedad en general, de términos como "racial" o "étnico" sólo son una pantalla ideológica que impide ver el elemento clave de estas relaciones (las disparidades de poder y la exclusión del grupo menos poderoso de las posiciones de poder) y se centra en lo accesorio (el color de la piel, por ejemplo). Más allá de que los grupos con respecto a los cuales se habla de "relaciones raciales" y de "prejuicios raciales" se distingan o no por su procedencia o apariencia "racial", lo decisivo es que están atados a una relación en la que otro grupo dispone de un poder muy superior que le permite excluirlos y negarles el trato social, es decir, condenarlos a la marginación. La dinámica de la relación entre grupos entrelazados como establecidos y marginados está marcada por ese entrelazamiento y no por características exteriores que puedan presentar sus miembros.

Puede que las tensiones y los conflictos grupales inherentes a este tipo de vínculo sean encubiertos (cuando las cuotas de poder son muy desiguales) o abiertos, en forma de conflictos permanentes (cuando el reparto de poder cambia a favor de los marginados), pero sea como sean, no se entiende la fuerza de este tipo de lazos, ni la peculiar impotencia de los grupos ligados de esta manera entre sí, mientras no se reconozca que se encuentran atrapados en un mecanismo de doble vínculo. Este puede permanecer inactivo cuando la dependencia es enteramente unilateral y la disparidad de poder entre establecidos y marginados resulta por tanto enorme –como ocurre con los amerindios en algunos países de América Latina. En estos casos los marginados no cumplen ninguna función para los grupos establecidos; simplemente están allí, como un estorbo, y así son a menudo exterminados o desterrados y abandonados a su suerte.

Pero cuando los grupos establecidos tienen que contar de alguna manera con los grupos marginados, es decir, cuando éstos cumplen alguna función para aquéllos, el doble vínculo empieza a operar más abiertamente y siempre más a medida que la desigualdad de la dependencia va disminuyendo y el reparto del poder se desplaza a favor de los marginados. Dos citas anteriores reflejan estos extremos: el del oligarca ateniense acostumbrado a dominar al *demos* y convencido de su propia valía y la del burakumin que se juzga según el criterio del dominante y acepta su propia inferioridad.

Un poder superior confiere a los grupos ciertas ventajas. Algunas son de naturaleza material o económica. Después de Marx, éstas han sido objeto de especial atención y su estudio resulta sin duda necesario para comprender las relaciones entre establecidos y marginados, pero no son las únicas ventajas que puede acumular un grupo establecido con una alta cuota de poder respecto a un grupo marginado relativamente menos poderoso. En el caso de Winston Parva, la búsqueda de ventajas económicas por parte de los establecidos apenas era relevante. ¿Qué otras ventajas incitan entonces a grupos establecidos a luchar obstinadamente por preservar su superioridad? ¿Qué otras privaciones, aparte de las económicas, tienen que padecer los marginados? Estos niveles no-económicos del conflicto se dan en todo tipo de marco social, no sólo en las pequeñas comunidades. Incluso cuando la lucha por la distribución de los recursos económicos parece predominar suelen estar presentes otros elementos de disputa. De hecho, la primacía de los aspectos económicos resulta más pronunciada cuanto más desigual sea el reparto del poder entre establecidos y marginados, pero va dejando paso a aspectos no-económicos a medida que las desigualdades de poder se reducen. Cuando los marginados viven al límite de la subsistencia, la cuestión del sustento y por tanto de sus ingresos se antepone a todas las demás necesidades. Cuanto más se elevan por encima del nivel de subsistencia, tanto más usarán sus ingresos, sus recursos económicos, para satisfacer también otras necesidades humanas no estrictamente naturales o "materiales"; será también entonces cuando más adviertan su inferioridad social, es decir, su menor poder y su bajo estatus; su perspectiva deja de enfocarse prioritariamente sobre el hambre, sobre los medios de supervivencia física y su lucha pasa a ser por la satisfacción de otras necesidades humanas.

La relevancia de estas otras necesidades sigue aún en cierto modo relegada por el impacto del gran descubrimiento de Marx respecto a lo que sigue siendo sin duda la necesidad primaria de la supervivencia material. Marx descubrió una importante verdad cuando destacó la importancia de la desigual distribución de los medios de producción y, con ella, de los medios necesarios para la satisfacción de las necesidades materiales de los hombres, pero era una verdad a medias al no considerar otras necesidades no-económicas que aún sin ser prioritarias, ni siempre fáciles de definir, no dejan por ello de ser relevantes.

Así, en el caso de Winston Parva es evidente que esas otras necesidades desempeñan un papel muy real en los conflictos entre los dos grupos. Lo mismo cabe decir del caso de los Burakumin. Si históricamente su marginalidad estaba asociada a su explotación económica hoy en día no son más pobres que los integrantes de las capas bajas de la mayoría japonesa, y algunos tienen rentas medias. El estigma, sin embargo, no ha desaparecido. La principal privación que padece este grupo marginado no es la del sustento, sino que es de otro orden. ¿Cómo llamarlo?: ¿privación de valor? o ¿de relevancia?, ¿de amor propio y auto-estima?

La estigmatización como aspecto de una relación entre establecidos y marginados se encuentra a menudo asociada a un tipo específico de fantasías colectivas alimentadas por el grupo dominante y que le sirven de justificación de la aversión, del "prejuicio", que sienten sus miembros por los del grupo marginado. Así, los Burakumin, según dice la tradición de los japoneses, tendrían una marca física hereditaria que los delata: un lunar en cada brazo. Esto ilustra muy gráficamente el mecanismo y la función de las fantasías de los establecidos ante sus marginados: el estigma social que arrojan sobre los otros se convierte, en su imaginación, en un estigma material: se cosifica. Aparece como algo "objetivo", como si la naturaleza o los dioses se lo hubieran impuesto a los marginados. Así, la estigmatización dejaría de ser voluntaria: nosotros no imprimimos un estigma en esos hombres, sino que fuerzas superiores, los creadores del mundo, los marcaron para hacerlos reconocibles como gente inferior o "mala". La referencia a un color de piel diferente, como a otras particularidades innatas o biológicas de grupos que son tratados como inferiores por algún grupo establecido, tiene en tal relación la misma función objetivizante que tiene el imaginario lunar de los Burakumin: la marca física sirve de símbolo tangible de la supuesta anomia del grupo, es decir, de su menor valía humana, de su intrínseca "maldad". El señalamiento de estos signos "objetivos", tomando la parte por el todo, sirve también para justificar la distribución vigente del poder, y para eximirse de toda culpa.

Enfocar las figuraciones de establecidos y marginados como un tipo de relación estática no puede, sin embargo, ser más que un paso analítico preliminar. Los problemas que aquí se plantean adquieren todo su alcance si se considera que el reparto de poder entre esos grupos es cambian-

te y se integra, al menos en líneas generales, en el modelo de análisis de los problemas humanos –incluidos los económicos– inherentes a ese cambio. En la actualidad, aún no tenemos una visión general de la compleja polifonía de movimientos de ascenso y declive de los grupos a lo largo del tiempo, es decir, de grupos establecidos que se vuelven marginados o que desaparecen como grupo y de grupos marginados que quedan paralizados por la opresión o cuyos representantes acaban ocupando importantes cuotas de poder. Y lo mismo cabe decir de los desarrollos a largo plazo, por ejemplo, entre el paso de una miríada de pequeñas unidades en relación a unidades sociales cada vez más grandes. En una etapa histórica, como la nuestra, en la que se multiplican los movimientos ascendentes de los grupos marginados y al mismo tiempo las tensiones relacionales se concentran siempre más en y entre unidades estatales, la ausencia de una teoría general de los cambios en los repartos de poder y de los consiguientes problemas humanos resulta llamativa.

El fijarse en problemas de corto plazo y la tendencia a concebir el desarrollo de las sociedades en el largo plazo como simple narración histórica que es mero preludio del presente, entorpecen una adecuada comprensión de las secuencias de largo alcance en el desarrollo social. La herencia de la Ilustración también entorpece esta comprensión. A pesar de las pruebas *a contrario*, se sigue pensando que los seres humanos, ya sea individualmente o como grupos, actúan con racionalidad y esto condiciona nuestra visión de las relaciones entre grupos impidiendo, por ejemplo, valorar las dinámicas entre establecidos y marginados o las fantasías de los dominantes como lo que son: datos sociales *sui generis*, ni racionales ni irracionales. Nuestros entramados conceptuales aún no saben atrapar esos datos; unos datos que siguen pareciendo unos fantasmas históricos proteicos que aparecen y desaparecen arbitrariamente. Y, sin embargo, sabemos que las experiencias y las fantasías afectivas no son arbitrarias: tienen sus propias estructuras y sus dinámicas. Sabemos que las fantasías y las experiencias afectivas inciden profundamente en el crecimiento de las personas, pero aún debemos elaborar un marco teórico verificable con el que ordenar las observaciones sobre las relaciones entre las fantasías grupales y el desarrollo de los grupos. Resulta necesario hacerlo por cuanto la construcción de fantasías colectivas, elogiosas u ofensivas, desempeña una función evidente y crucial

en todos los planos de las relaciones en las que interviene un reparto de poder; y no cabe duda, por otro lado, que esas fantasías tienen un desarrollo diacrónico. Sirvan de ejemplo las grandes fantasías, del llamado *sueño americano*, a la antigua misión civilizadora de los pueblos europeos o el sueño nazi del Tercer Reich hasta las fantasías contra-estigmatizadoras de antiguos dominandos, como la negritud o el *sueño africano*.

En otro plano, se encuentra la fantasía de los viejos residentes de Winston Parva, que aduciendo su superior valor humano rechazan tener trato social con los nuevos vecinos y los estigmatizan, discreta pero decididamente, como gente inferior. ¿Por qué lo hacen?

Asuntos muy diversos pueden desencadenar tensiones y conflictos entre establecidos y marginados, pero siempre se trata, en definitiva, de luchas en torno al reparto de poder. Los grupos marginados siempre (mientras no estén completamente oprimidos) buscan, bien través de una presión silenciosa bien mediante la acción abierta, reducir la disparidad de poder, mientras los establecidos buscan preservar o aumentar las diferencias de poder y su propia superioridad.

Pero una vez identificado el problema de la distribución del poder que se halla en el centro de las tensiones y conflictos entre establecidos y marginados, resulta más fácil descubrir debajo de éste otro problema frecuentemente pasado por alto. Los grupos vinculados por una relación establecidos-marginados están compuestos de individuos. Y la pregunta que se plantea es entonces ¿cómo y por qué los seres humanos se reconocen como partes de un mismo grupo y se incluyen unos a otros dentro de los límites del "nosotros" y excluyen a otros al adscribirlos a otro grupo, al que se refieren colectivamente como "ellos"?

Como veremos, los primeros nuevos residentes de Winston Parva no percibían a los residentes antiguos como diferentes de ellos mismos. Buscaron entablar relaciones con algunos de ellos, como suele ocurrir cuando uno se muda a otro lugar. Pero fueron rechazados. De este modo, aprendieron que los "antiguos" habitantes se veían a sí mismos como un grupo cerrado al que se referían como "nosotros", y a los nuevos vecinos como intrusos, a los que llamaban "ellos" y querían mantener alejados. Al intentar comprender el motivo de esta actitud, adquiere importancia la dimensión temporal, es decir, el proceso de desarrollo de un grupo que condiciona su estructura y sus rasgos específicos. El grupo de

las "viejas familias" de Winston Parva (compuesto obviamente también por jóvenes) tenía un pasado común; los recién llegados no lo tenían. Esta diferencia tenía mucha relevancia tanto en la constitución de cada uno de los grupos como en sus relaciones recíprocas. El grupo establecido se conformaba de familias viejas que llevaban dos o tres generaciones en esa vecindad. Conjuntamente habían vivido un proceso de grupo que, viniendo del pasado y atravesando el presente, se proyectaba hacia el futuro proporcionándoles un acervo de recuerdos comunes, simpatías y antipatías. Sin tener en cuenta esta dimensión diacrónica del grupo, la razón y el sentido del pronombre "nosotros", que usaban para referirse unos a otros, no puede entenderse.

Fue en razón de su prolongada convivencia por lo que las familias viejas contaban con una cohesión grupal que no tenían los recién llegados. Estaban ligadas recíprocamente por la ambivalente y competitiva intimidad que se puede observar en todos los círculos formados por "viejas familias", ya sean aristocráticas, pequeño-burgués o, como ahí, familias obreras. Estas familias tenían además su propia jerarquía interna. Cada una de ellas, así como cada uno de sus miembros individuales, tenía en cada momento un puesto en el escalafón interno de rangos. Tanto el orden jerárquico como los criterios del mismo eran bien conocidos por los miembros del grupo, en particular por las mujeres. Pero lo eran solamente en el plano de la práctica social o, dicho de otro modo, desde un bajo nivel de abstracción y no de manera explícita o con un alto nivel de abstracción como cuando se usan nociones como "estatus social de una familia" o "jerarquía interna de un grupo". Hoy en día son aún muchos los hechos sociales que apenas aprehendemos con un nivel conceptual semejante al de nuestros ancestros cuando aprendieron a distinguir cuatro manzanas de diez elefantes, pero aún no sabían operar a un nivel más abstracto con números, entendidos como símbolos de relaciones puras sin necesidad de referirlos a objetos tangibles específicos. De modo similar, en Winston Parva los miembros del grupo establecido podían referirse al rango interno de cada uno de ellos sólo haciendo referencia a casos concretos; lo hacían a través de sus actitudes en la comunicación interpersonal, mediante pequeños giros simbólicos y por la inflexión de la voz, pero no mediante afirmaciones explícitas acerca de la ubicación de las familias y de los individuos en su orden jerárquico interno.

Por otro lado, los miembros de las "viejas familias" estaban ligados entre sí por lazos de intimidad emocional que abarcaban un amplio espectro, desde la vieja amistad a la acendrada enemistad. Estos lazos, al igual que las rivalidades de estatus que los acompañan, eran de los que se desarrollan sólo entre personas que han compartido un proceso grupal sostenido en el tiempo. Para comprender las barreras que levantaban los miembros del grupo establecido de Winston Parva al referirse a sí mismos como "nosotros" y a los marginados como "ellos" es necesario tener en cuenta ese proceso grupal desarrollado en el tiempo y los vínculos resultantes generados entre los integrantes del grupo. Dado que estos vínculos no eran visibles para los marginados, éstos, que en un principio vieron a los antiguos residentes como sus pares, no entendían el motivo de su exclusión y estigmatización. Los antiguos residentes por su parte sólo podían explicar esos vínculos de una manera inmediata y sentimental, refiriéndose a la superioridad de su barrio (porque contaba con actividades para el ocio, instituciones religiosas y políticas), y a su negativa a mezclarse en sus vidas privadas con los residentes de los nuevos barrios a los que consideraban menos respetables y respetuosos de las normas.

Como muestra del alto grado de control que un grupo con una fuerte cohesión interna puede ejercer sobre sus miembros, en ningún momento de la investigación oímos a nadie del grupo "antiguo" romper el tabú que excluye el contacto personal extra-laboral con miembros del grupo "nuevo". La opinión interna de cualquier grupo con un alto grado de cohesión ejerce una profunda influencia sobre sus respectivos miembros, como fuerza reguladora de sus sentimientos y su conducta. Cuando se trata de un grupo establecido que dispone del acceso monopolístico a las fuentes de poder, y de un carisma de grupo con las correspondientes gratificaciones para sus miembros, el efecto señalado resulta particularmente pronunciado. Esto se debe en parte al hecho de que la ratio de poder de un miembro del grupo disminuye cuando su conducta y sentimientos no se ajustan a la opinión del grupo, de modo que éste se vuelve contra él. Dado que una de las características de todo grupo compacto es una especie de competencia interna –ya sea encubierta o abierta–, la disminución de rango de un miembro del grupo debilita su capacidad para participar con éxito en la competencia interna por el poder y el esta-

tus; en casos graves, puede ser objeto de chismorreos condenatorios o incluso de estigmatización explícita, y no tener capacidad de reacción. Esta estigmatización puede ser tan contundente e hiriente como la que apunta contra los marginados. La aprobación por parte del grupo exige el cumplimiento previo de las normas grupales. Cualquier desviación, o incluso sospecha de desviación, es castigada con la pérdida de poder y con la disminución del estatus del infractor.

Pero el peso de la opinión interna del grupo con respecto a cada uno de sus miembros llega aún más lejos. La opinión del grupo se asemeja, en cierto modo, por su función y alcance, a la conciencia personal. Esta conciencia se forma a través del proceso grupal y permanece ligada a la opinión del grupo mediante unos vínculos elásticos e invisibles. Cuando la disparidad de poder es lo bastante grande, los miembros del grupo establecido podrán permanecer indiferentes ante las opiniones que sobre ellos puedan tener los marginados, pero difícilmente les resultará indiferente la opinión de sus compañeros de grupo, con quienes comparten el acceso monopólico a las fuentes de poder y el orgullo del "nosotros", es decir, el carisma de grupo. La imagen y estima que de sí mismo tengan están condicionadas por lo que otros miembros del propio grupo opinen de ellos. La autorregulación de su conducta y de sus sentimientos, es decir, el funcionamiento de su conciencia, está condicionada, de manera elástica y variable, por la opinión normativa del o los grupos a los que pertenecen. La relativa autonomía del individuo, es decir, la medida en que su conducta y su sensibilidad, su autoestima y conciencia están funcionalmente ligados a la opinión interna de los grupos, de los "nosotros" de los que forma parte, puede sin duda variar considerablemente. La idea, generalizada hoy en día, de que un individuo puede volverse totalmente independiente de la opinión de los grupos de pertenencia y ser plenamente autónomo, es tan errónea como la idea contraria de que la autonomía de la persona puede diluirse completamente en un colectivo de robots. Lo importante es la mencionada elasticidad de los lazos que vinculan la autorregulación de una persona a las presiones reguladoras del grupo. Esta elasticidad tiene sus límites, pero no tiene un punto cero. En el caso de Winston Parva, resultaba evidente que la autorregulación de los miembros del grupo establecido estaba condicionada por la opinión interna del grupo, por cuanto la pertenencia al "nosotros" proporcionaba a cada individuo una intensa sensación de superioridad frente a los marginados.

En el pasado, la fuerza de la creencia del grupo en su propia gracia exclusiva y superior virtud sobre la autorregulación de sus miembros individuales alcanzaba su mayor expresión en las formaciones de tipo religioso. Hoy en día, el caso más poderoso es el del carisma de grupo asociado a las grandes potencias estatales, dominadas por un *establishment* partidista-gubernamental. En Winston Parva se podía observar en miniatura un grupo nuclear de miembros de las "viejas familias" que ocupaba los puestos de poder y preservaba la superioridad y reputación de su barrio cerrando filas ante los habitantes de la parte nueva a los que consideraban menos respetables y humanamente menos valiosos. Aquí, el control ejercido por la opinión grupal podía ser contundente por cuanto el grupo de los establecidos era pequeño permitiendo un control cara-a-cara. No hubo ninguna deserción, ni infracción alguna del tabú que prohibía el contacto extra-laboral con los marginados, demostrándose así lo efectivo de la autorregulación de sus miembros. Una efectividad alimentada por el mecanismo de la zanahoria y el palo: la gratificación de participar de la superioridad del grupo si se respetan las normas del grupo y la degradación que implica el no respetarlas. El estudio realizado en Winston Parva demuestra, a pequeña escala, cómo el autocontrol individual y la opinión grupal están orientados uno hacia el otro.

A Freud debemos una mejor comprensión de los procesos grupales a través de los cuales van cobrando forma los mecanismos de autocontrol del individuo. Freud, sin embargo, articuló sus hallazgos partiendo de la idea de que cada ser humano es una unidad auto-contenida, un *homo clausus*. Aunque desarrolló el conocimiento de las relaciones entre el individuo y el grupo, su concepto del ser humano es el del individuo aislado. En su planteamiento, el individuo está estructurado, mientras la sociedad, constituida por individuos interdependientes, no es más que un trasfondo, una "realidad" no estructurada cuya dinámica no incidiría sobre los individuos.

La imagen e ideal que del "nosotros" tiene una persona forma parte de la imagen e ideal que tiene de sí misma como persona individual, como "yo". Es evidente que enunciados como "Yo, Pat O'Brien, soy irlandés" implican tanto una imagen del "yo" como del "nosotros". Lo mismo ocu-

rre con frases como "yo soy mexicano", "yo soy budista", "yo soy obrero" o "nosotros somos de una antigua familia escocesa". Estos y otros aspectos de la identidad grupal de la persona están tan hondamente anclados en su identidad personal como otros aspectos que la distinguen de otros miembros de su grupo.[...]

El ejemplo de grupos poderosos, como las naciones, que pierden su elevado estatus y bajan a un segundo o tercer rango, muestra la estrecha conexión entre la cuota de poder del grupo y la imagen que del "nosotros" tienen sus miembros. Se trata de una conexión, obviamente, variable y lo cierto es que cuanto más conscientes sean las personas de la ecuación emocional entre alta cuota de poder y alta valor humano, tanto mayor podrá ser la crítica y alejamiento de esa conexión. Los grupos dirigentes, de las naciones, de las clases sociales o de cualquier agrupación humana, suelen tener delirios de grandeza cuando están en la cúspide de su poder. El efecto multiplicador de la alta cuota de poder sobre el amor propio colectivo es también el premio a una mayor sumisión a las normas del grupos, es decir, a unas restricciones afectivas propias del grupo de las que carecerían los grupos menos poderosos e "inferiores", es decir, los marginados y excluidos. Las pautas tradicionales de autocontención, las normas de comportamiento propias de un arraigado grupo dominante empiezan así a resquebrajarse o derrumbarse cuando la gratificación al amor propio, la creencia en el carisma especial del grupo, se enfrenta a una merma de su poder. Este proceso es paulatino y puede pasar mucho tiempo hasta que la conmoción que causa la realidad se imponga sobre las conciencias. La gratificante creencia en la excepcional virtud, la gracia única y la especial misión del grupo puede perdurar generaciones antes de que los miembros del grupo se resignen a reconocer la merma de su posición y a aceptar que los dioses han fallado y que el grupo ya no está a la altura de su ideal de nosotros. Incluso, pueden *saber* que ha cambiado su posición, pero no renunciar a la creencia en el carisma especial del grupo y mantener las actitudes propias del grupo, creando así un escudo de fantasía que les permite no *sentir* el cambio y les impide adaptar la imagen y estrategia del grupo a las nuevas condiciones. Pero dado que la adaptación a la nueva realidad es condición indispensable para que un grupo que ha perdido poder pueda actuar para confirmar su propia valía ante sí mismo y los demás, la nega-

ción emocional y la tácita preservación de la imagen carismática del grupo resultan autodestructivas. Tarde o temprano la realidad se impone y lo hace de forma traumática. Existen grupos en la actualidad –especialmente grupos nacionales– muchos de cuyos miembros parecen vivir, sin saberlo, en un estado de duelo por la grandeza perdida; es como si estuvieran pensando: si no podemos estar a la altura de la imagen del "nosotros" que nos caracterizaba en tiempos de grandeza, entonces ya nada vale la pena.

Teniendo presentes estos ejemplos en los que una decadencia del grupo refuerza los elementos irreales de su autorepresentación colectiva, podremos entender mejor cómo funcionan la imagen e ideal que de su "nosotros" tenía el grupo establecido de Winston Parva. En este caso se trata de un grupo de establecidos cuya superioridad en relación con los marginados aún no presenta fisuras. Para sus miembros, la mera presencia de unos nuevos vecinos que no comparten su memoria ni parecen conocer sus normas de respetabilidad resulta irritante; la interpretan como un ataque contra la imagen que tienen de sí mismos como "nosotros" y también contra el "ideal del nosotros" que se han construido. El rechazo rotundo y la estigmatización de los nuevos llegados son su respuesta. El grupo establecido se siente obligado a repeler lo que experimenta como una amenaza tanto contra su poder superior (mayor cohesión y acaparamiento de los cargos locales y de las instalaciones de ocio) como contra su superioridad humana, es decir, su carisma de grupo. Se sienten autorizados a recurrir al rechazo sistemático y a la humillación del otro grupo como mecanismo de defensa.

Los chismes ofensivos contra los marginados y el crear mala imagen del "ellos" son rasgos característicos de una reacción que, en algunos casos, puede hacerse rutinaria y perdurar siglos. Entre los rasgos más llamativos de la estrategia de los grupos establecidos está su tendencia a imputar y reprochar a los marginados actitudes que son comunes en sus propios círculos y que incluso suscitan elogios ahí.

Uno de los aspectos más sobresalientes del modo en que se analizan hoy en día las relaciones entre establecidos y marginados con alguna connotación "racial" es la costumbre de considerar que se trata de problemas tan sólo del aquí y ahora. El obviar el proceso grupal de largo alcance –a no confundir con lo que llamamos "historia"– tiende a dis-

torsionar el análisis del problema. Así, en la discusión de las relaciones "raciales" se suele poner el carro delante de los bueyes, en el sentido que se suele decir que la gente identifica a otras personas como miembros de un grupo distinto al propio por el color diferente de la piel, cuando lo que habría que preguntarse es cómo se llegó a una situación en la que la gente se acostumbró a ver en los hombres con otro color de piel a miembros de otro grupo. Si el problema se plantea de esta manera, de inmediato hay que tomar en consideración el proceso universal mediante el cual se han desarrollado los distintos grupos humanos en las diferentes regiones del planeta, adaptándose a condiciones físicas diversas, y cómo, después de largas fases de aislamiento, han podido trabar relaciones conquistadores-conquistados, y luego relaciones establecidos-marginados dentro de una misma sociedad. Los grupos con distintas características físicas se fueron haciendo interdependientes, unos como señores otros como esclavos, y ocupando posiciones de poder muy dispares a lo largo de un proceso de largo alcance en el que las diferencias en la apariencia física se convirtieron en signos de pertenencia de las personas a los diversos grupos que se distinguen, ante todo, por tener distintas cuotas de poder y distintos estatus y normas. Se impone considerar la secuencia temporal en la constitución de los grupos y en sus relaciones para entender cómo los seres humanos han ido marcando los límites entre el "nosotros" y el "ellos".

El caso indio es un buen ejemplo, por ser uno de los más prolongados en su desarrollo ya que los documentos que lo reflejan llegan hasta el segundo milenio antes de nuestra era. No se puede entender y explicar la relación establecidos-marginados en la India, con sus múltiples niveles y una amplia gama de castas, sin tener en cuenta el largo proceso grupal del que resulta. El punto de partida fue el paulatino sometimiento de los primeros habitantes de la India por unos conquistadores llegados del norte. Al parecer, llegaron tras atravesar la actual Iraq desde las estepas del sur de Rusia; hablaban una lengua indoeuropea y, según algunos documentos, se referían sí mismos como arios de tez clara, debido a que su apariencia física les distinguía fácilmente de las tribus de tez oscura que habían sometido a su dominio. Entre estos arios (a diferencia de las otras ramas del mismo tronco como las tribus helénicas y germánicas) la lucha entre guerreros y sacerdotes fue ganada por estos últimos. La

superioridad de los sacerdotes junto con el hecho de que los conquistadores no fueran muy numerosos en comparación con los conquistados –y quizá también el que llegaran con pocas mujeres– llevó a practicar una política sistemática de cierre y exclusión por parte del grupo dominante frente al sometido, salvo por relaciones puntuales con las mujeres del pueblo sometido, motivo por el cual los rasgos físicos se fueron confundiendo sin que por ello se relajara la exclusión. Consolidada como tradición, esta política generó unas condiciones en las que todos los grupos cerraron filas ante cualquier otro que considerara de rango inferior. Cada grupo, con su rango y su estatus, se fue haciendo hereditario impidiendo, en principio aunque no siempre en la práctica, el acceso a quien no hubiera nacido en su seno.

Así, la sociedad india, a medida que avanzó su proceso de diferenciación, fue estableciendo una jerarquía hereditaria de castas, con los parias relegados a su nivel inferior. La rigidez de esa tradición de exclusión grupal se debió probablemente en un principio al temor de los invasores de tez clara, y en particular de sus sacerdotes, a perder su identidad y su posición privilegiada. Excluyeron a la población conquistada de sus asentamientos y de sus ceremonias religiosas, negándole así toda participación en el carisma de grupo y en sus normas, es decir, forzando a los conquistados a una condición anómica, merecedora de desprecio. Las relaciones establecidos-marginados inicialmente ligadas a la política de los conquistadores frente a los conquistados, se fueron extendiendo y generando una jerarquía cada vez más diferenciada de castas, con los parias, los intocables, en la base de la pirámide social, preservando una rigidez inicialmente asentada sobre el sistema de doctrinas religiosas administrado por la casta sacerdotal, por los brahmanes.

A diferencia de la política de conversión y asimilación de los marginados que propugnaron los estamentos sacerdotales del cristianismo o del islam, los brahmanes se ciñeron desde un principio a una política de exclusiones; su estrategia buscaba la separación estrictamente jerárquica entre los grupos para preservar así su propio dominio. Como en un principio la población no-aria fue rigurosamente excluida de la participación en los ritos y rezos del grupo dominante, más tarde todas las divisiones funcionales de la sociedad india se concibieron como sancionadas por la religión. Las diferencias se entendieron como resultado de actos "bue-

nos" y "malos" en una vida anterior. Así, en las *Leyes del Manu*, se lee: "Por los muchos malos actos cometidos con su cuerpo, el hombre se convertirá en su siguiente nacimiento en un objeto sin alma; por los malos actos cometidos al hablar, se convertirá en pájaro o animal; por los pecados del alma renacerá en una casta inferior". Así, la casta de los brahmanes obligó a las castas inferiores a aceptar su lugar en la vida y a creer que, si cumplían el *dharma* que les era asignado en esta vida, serían premiados en la siguiente.

Un recurso habitual al alcance de un grupo dominante en posición tambaleante consiste en redoblar las limitaciones que impone a sus miembros así como a los dominados, pues el respeto a estas limitaciones certifica tanto el carisma de grupo como la inferioridad de los marginados. En algún momento entre el siglo I A.C. y I D.C. el poder de los sacerdotes empezó a sufrir una presión creciente por parte de misioneros budistas. Fue entonces cuando los brahmanes renunciaron a comer carne y prohibieron el consumo de carne de vacuno concediendo a las vacas condición de símbolo divino, que por lo tanto no se podía sacrificar. Como en Japón, en la India también había grupos vinculados a oficios considerados sucios (carniceros, curtidores, pescadores, matarifes y similares) y la consolidación de la prohibición de comer carne y de matar vacas apuntaló la idea de que esos grupos eran socialmente contaminantes reafirmándose así su estatus de proscritos, de parias.

Para quien vive en una sociedad industrial relativamente próspera hace falta no poca imaginación para hacerse una idea de la vida y de los sentimientos de los parias. Pero conviene intentarlo. Durante siglos, la manchada imagen de su "nosotros" ha ensombrecido la imagen del "yo" que tenía cada uno de sus miembros de sí mismo de una manera que, en las sociedades donde el temor al contagio por el contacto con los socialmente marginados no está avalado por las creencias dominante, nos puede resultar difícil de entender. Y, sin embargo, algo de eso había para los niños de Winston Parva que vivían en lo que el grupo de los establecidos llamaba el Callejón de las Ratas: esos niños crecían con una imagen manchada de su "nosotros". Donde quiera que se presentan relaciones del tipo establecidos-marginados, esos sentimientos nunca están totalmente ausentes. El desasosiego que provoca el contacto con miembros de los grupos marginados podrá ser menos intenso, pero siempre

presenta rasgos similares, aunque no intervengan sanciones religiosas. En la raíz está el temor al contacto con un grupo que uno mismo y cuantos forman su propio grupo consideran anómico. Los marginados incumplen normas cuya observancia es obligatoria para los establecidos por cuanto de ella dependen la autoestima de uno mismo y el aprecio de los compañeros de grupo. De esta observancia depende también la participación del individuo del carisma de grupo.

Algunos de estos aspectos se observan por tanto incluso en un marco tan pequeño como el de Winston Parva. Y resulta útil analizar estos microcosmos para comprender mejor los macrocosmos, y viceversa. Este ha sido nuestro propósito con el análisis empírico de las relaciones establecidos-marginados en un marco reducido y nos ha permitido comprender mejor determinados aspectos que resultan más visibles en este marco que en contextos más amplios. Otros aspectos, claro está, destacan con mayor claridad analizándolos en una escala mayor. Ambas perspectivas unidas pueden contribuir a una mejor comprensión de la sociodinámica de las relaciones entre establecidos y marginados, dominantes y dominados, integrados y excluidos, locales y forasteros, autóctonos y extranjeros. Al vincular bajo un mismo entramado conceptual varios tipos de relación que se acostumbra a analizar por separado, logramos tener una percepción más clara de todos esos tipos de relación.

Por ejemplo, se puede ver más claramente qué función desempeñaban en la relación de establecidos y marginados las diferencias en la observancia de las normas y en la pautas de comportamiento. El grupo establecido suele percibir esas diferencias como una ofensa, en parte porque el respeto a las normas está vinculado a su autoestima y al carisma del grupo y en parte porque la no-observancia por parte de otros puede debilitar su capacidad de contener sus propios deseos de infringir esas normas. Los marginados, al ser más indulgentes o simplemente por sospechar que lo son, a la hora de respetar unas normas que los establecidos consideran han de cumplirse necesariamente para preservar su posición, se perciben como una amenaza contra esa posición, contra la superioridad del grupo de los establecidos. Este es uno de los motivos por los que los establecidos de Winston Parva reaccionaban con tanta contundencia. Equivocadamente o no, se sentían triplemente atacados: en su monopolio del poder local, en el carisma del grupo y en las normas del grupo. Y

reaccionaban a lo que percibían como un ataque cerrando filas y excluyendo y humillando a los nuevos vecinos. Éstos no tenían, en verdad, ninguna intención de atacar a los viejos residentes, pero se veían empujados a una situación desgraciada y humillante por aquéllos. Ambas partes vivían el drama como marionetas movidas por hilos.

"Introducción" (1976) a la edición holandesa
de Norbert Elias y John Scotson
The Established and the Outsiders: A sociological Enquiry into Community Problems (Londres, 1966)
Traducción de Javier Eraso Ceballos

La paradoja del extranjero

Massimo Cacciari

Creo necesario partir de una consideración histórico-política, aunque sea de carácter muy general: nosotros –y digo precisamente nosotros en cuanto habitantes de este continente y de sus lenguas– desde hace relativamente poco tiempo hemos despertado de un sueño, o mejor dicho, de una ilusión, a saber: que fueron los grandes imperios, los grandes conglomerados más o menos totalitarios o tiránicos los que provocaron conflictos, guerra, destrucción y exilio. En el fondo, nos han educado para esta forma de sentido común –Ilustrada y romántica a partes iguales– en virtud del cual el fin de los grandes imperios, de esas formas políticas que más parecían representar al Leviatán (aunque no según la acepción de Hobbes, que era muy distinta, "liberal'), que la extinción de esos Leviatanes, de esos gélidos monstruos, pudiera comportar o dar lugar a un proceso de paz. Ahora bien, esta *Illusionspolitik* ha fracasado clamorosamente y tenemos que despertar rápidamente de este sueño.

En realidad, la historia de este siglo –marcada, en cierto sentido, ideológicamente, por esa política ilustrada-romántica–, es la historia del fin progresivo de todo espacio de cohabitación. Uno por uno los espacios de convivencia entre etnias, lenguas y religiones han sido destruidos, primero, a lo largo del siglo XIX, bajo el impacto del sustrato ideológico del nacionalismo y, luego, a partir precisamente de aquel foco balcánico al que ahora volvemos (tal vez en esto haya algo de predestinación), porque a lo largo de este siglo se ha ido afirmando cada vez con más violencia la pretensión de la coincidencia entre confines nacionales y determinaciones de carácter étnico, religioso, cultural. Luego, el trauma de las dos guerras aceleró aún más este proceso. Han desaparecido los espacios de convivencia, han desaparecido las grandes ciudades cosmopolitas mediterráneas (Estambul, Salónica –que Israel llamaba *ciudad madre*–, Damasco, Alejandría); todo el norte de África, de Argelia hasta

Marruecos, está hoy prácticamente despoblado tanto de judíos como de cristianos. En Chipre antes, y en el Líbano después, se ha desmoronado, tal vez de forma definitiva, toda esperanza de convivencia, y ese desmoronamiento es lo que ha generado grandes movimientos de migración: miles, millones de gentes exiliadas de sus tierras, sus casas, del lugar donde vivían o habían intentado vivir. La desintegración de esas identidades, de esos espacios determinados no ha servido para formar un gran espacio común mediterráneo-europeo, sino que, más bien, ha producido una serie de individualidades más o menos cerradas y egoístas, lo opuesto a aquellas individualidades totales de las que hablaban los grandes románticos, y aún antes Herder; individualidades, sí, pero totales, una suerte de mónadas leibnizianas que en su identidad reflejan, reproducen y de alguna manera reconocen la totalidad y complejidad de los demás. No se ha formado por tanto un espacio multiforme, sino muchos y pequeños universos centrípetos, una multiplicidad conflictiva de universos, y ello precisamente en oposición total a la ideología que en cierto modo ha alimentado nuestros sueños, es decir, la defensora de un derecho común de las gentes que garantizara el nacimiento, crecimiento y desarrollo de individualidades totales.

La primera reflexión que cabe realizar es que existe una escisión cada vez más marcada entre la figura del exiliado y el lenguaje de la acogida y la hospitalidad. *Hospes* es quien recibe al extranjero, al peregrino, y *hostis* en su primera acepción no tiene en absoluto el sentido de *inimicus, perduellis*, es decir, de alguien con quien mantengo una relación de enemistad, por más absoluta o relativa que sea, sino que el término latino *hostis* y el griego *xénos* cubren, más bien, un área semántica muy próxima a la de los términos que indican amistad. En Homero esto se aprecia muy claramente, pero incluso hasta el período alejandrino es éste el significado que tiene el término *xénos*, y *hostis*, en latín, tiene en sus orígenes un carácter análogo. Es tan sólo, precisamente, con el desarrollo de individualidades que no son tales cuando en griego el término *xénos* se aproxima cada vez más al de *ekhthrós*, que indica una relación de enemistad, y en latín el término *hostis* al de *ínimicus* o *perduellis*. Como decían los dramáticos latinos, *hostis* se ha hecho equivalente a *perduellis*, la persona a quien se reta, amenazadora, de quien tenemos que desembarazarnos o, en el mejor de los casos, desconfiar. De modo

que, progresivamente, también en la elaboración del mismo derecho romano-europeo, el término *hostis* ha venido cobrando este significado, que, por otro lado, se ha ido especificando –recordando en cierto modo al viejo término– en construcciones como *iustus hostis*, hasta que en la época moderna incluso esa idea de enemigo justo ha desaparecido completamente. El derecho internacional trata afanosamente de recuperar estos términos (justo enemigo, justa guerra), pero en realidad lo que hace es crear formidables e insuperables entuertos teoréticos, justamente porque nuestra lengua ya no es capaz de captar el significado original que tenían antes estas palabras, es decir, ese indicar una relación esencial en virtud de la cual *hostis* era un término que se encontraba en el ámbito semántico de la hospitalidad y la acogida. También puede decirse, como afirmaba Benveniste, que *hostis* siempre tiene un valor recíproco y que esta reciprocidad hoy se da solamente en el ámbito de la enemistad y no en el de la hospitalidad y acogida.

Entonces, ¿en qué deberíamos detenernos? ¿Qué deberíamos debatir? ¿Qué han conservado del término *hospes* nuestra cultura y nuestras lenguas? ¿Todavía podemos tener experiencia del lenguaje de la hospitalidad y del huésped? Para que haya un *hospes* es preciso poder estar juntos, el *hospes* nunca es el único, sólo está con otro que, a su vez, es doble en sí mismo. Es decir: la hospitalidad no se puede representar simplemente a través de una relación entre dos; tanto el *hospes* como su *hostis* son dobles en sí mismos, porque el *hospes* es precisamente quien en cada momento se reconoce en parte extranjero, a saber, *hostis*. Nosotros mismos, cuando somos huéspedes, en el sentido de los que dan hospitalidad, si lo somos es porque nos reconocemos siempre como *bostas*, o sea, también como *extranjeros*. Precisamente por ello, es decir, porque siempre nos reconocemos a nosotros mismos también en esta condición, es por lo que podemos ser hospedadores y reconocer al huésped, el *hostis*.

Podemos ahora recordar esa otra figura tan estrechamente relacionada con el tema del exiliado y del exilio, a saber, la del peregrino, una figura muy ligada a un tema, el del éxodo: ¿qué tierra dejamos a nuestras espaldas y hacia dónde vamos y a qué voz –si no tenemos ninguna tierra prometida–, a qué voz respondemos, a qué voz obedecemos? Porque, para tener experiencia del éxodo, la experiencia del peregrino, no basta

con abandonar o simplemente empezar a andar, hace falta tener una tierra de la que partir, una voz que llama, una promesa a la que obedecer y escuchar. De otro modo, los términos "peregrino" y "éxodo" se convierten en vagos anhelos, en meros "sentimientos". La experiencia del exilio no es ciertamente la de un simple desarraigo, porque el que sufre o padece el exilio o está en el exilio no deja de tener una tierra, un suelo y siempre experimenta alguna forma de dolor, o por volver, o por haberse ido sin posibilidad de volver, o por alguna que otra esperanza, o desesperanza, de volver. Creo que precisamente éstos (los lenguajes del huésped, del éxodo, del exilio) serán los términos que, en sus conflictos y entrelazamientos, deben analizarse, es decir, las relaciones entre exiliado y peregrino, *hospes* y *hostis*, enemistad y filia.

Quisiera concluir con un tema que, a mi parecer, puede ofrecernos alguna pista para salir del enredo que he venido esbozando. Es un tema muy presente en el mensaje bíblico, el del dios extranjero, del *theósxénos*. Para esta tradición, Dios es extranjero no sólo, como suele decirse, porque quiere al extranjero, le da pan y le viste. En el fondo, esto también lo hacía Zeus: Zeus es el dios que protege al *xénos* (*Zeúsxénios*), la *xenía* forma parte de las *timaí* de Zeus, del ámbito en el que Zeus ejerce, por decirlo así, su gobierno. Es, pues, un tema –el del Dios que quiere al extranjero, le viste, etc.– propio también de la gran Filantropía clásica. El tema bíblico, sin embargo, es otro: es precisamente el del Dios extranjero: Él es el extranjero.

En el Nuevo Testamento este asunto aparece expresado con máxima claridad en Mateo 23-35, donde se dice: "Dirá el Señor a los que se sienten a su derecha: "Xénos era, era extranjero, y vosotros me acogisteis"". Ya no se trata del Zeus que acoge a los extranjeros: somos nosotros quienes acogemos al Dios extranjero. Es un tema que se repite con insistencia a lo largo de todo el Nuevo Testamento y es en este contexto en el que debe interpretarse la pregunta que Jesús hace a los que le visitan o a quienes encuentra: "¿Quién decís que soy yo?". Ésta es precisamente la pregunta con la que se presenta el extranjero y que casi impone al otro la responsabilidad de reconocer al mismo, al Dios extranjero. Un extranjero en el mundo a la vez que ofrece hospitalidad: he aquí la paradoja sobre la que me interrogo especialmente. Lo que tenemos es la figura de un Dios extranjero, que no es hospedado y que no pide que se le hospe-

de, sino que es, en cuanto extranjero, el que da hospitalidad, el extranjero que hospeda. En cierto modo, *hospes* y *hostis* se convierten en una figura, expresan en esencia, por decirlo de algún modo, su significado simbólico. Para que este extranjero sea enteramente hospedador, tiene que ser enteramente extranjero en el mundo; es sumamente hospedador quien se vacía de toda posesión mundana, quien se entrega completamente, en el exilio, enteramente extranjero en el mundo, enteramente en el exilio y enteramente hospedador, completamente capaz de entregarse en su ser en el exilio.

Publicado en *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*,
Nº 26-27, invierno 1996, Barcelona.

Andrés Bilbao
Individuo y orden social

Marcos Roitman
Democracia sin demócratas, y otras invenciones

Harold Laski
Los peligros de la obediencia

Michael Oakeshott
La actitud conservadora

Zygmunt Bauman
Arte, ¿líquido?

Karl Marx
Elogio del crimen

Antonio Gramsci
Bajo la mole - Fragmentos de civilización

Condorcet
¿Es conveniente engañar al pueblo?

Boaventura Sousa Santos
Reinventar la democracia, reinventar el Estado

Karl Marx
Las crisis del capitalismo

Paul Barry Clarke
Ser ciudadano, conciencia y praxis

Gillo Dorfles
Falsificaciones y fetiches,
la adulteración en el arte y la sociedad

Ger Groot
Adelante, ¡contradígame!, Filosofía en conversación
Gadamer, Rorty, Onfray, Ricoeur,
Vattimo, Girard, Taylor, Kristeva, Todorov *et al*

Emma León
El monstruo en el otro, sensibilidad y coexistencia humana

Fina Birulés, Richard Bernstein *et al*
Hannah Arendt, el legado de una mirada

Slavoj Zizek
En defensa de la intolerancia

Zygmunt Bauman
Modernidad y Holocausto

Guadalupe Valencia
Tiempos mexicanos

Arthur Schopenhauer
Los dolores del mundo

François Flahault
¿Quién eres tú? - Identidad y relación

David Le Breton
El silencio, aproximaciones

Harold Schweizer
La espera, melodías de la duración

Georg Simmel
El secreto y las sociedades secretas

Ramón Ramos *et al*
Contemporaneidad(es)

Olga Sabido
La construcción del extraño

Georg Simmel
El conflicto, sociología del antagonimo

Werner Sombart
Lujo y capitalismo

sequitur, libros del ciudadano

Las personas no son extranjeras en *sí mismas* sino *para alguien* o algunos que así las definen. Ser extranjero no necesariamente significa venir de otro país, pues Simmel sabía cómo las personas pueden sentirse extranjeras en su propia tierra o en los círculos sociales en los que quieren ser aceptadas y reconocidas.

De lo anterior se desprende que ser extranjero es una construcción, por eso los más familiares pueden convertirse en blanco de extrañamiento, ya sea por sus creencias, ideas políticas, costumbres o estilo de vida.

